IOAN C. IVANCIU

FILOSOFIA ISTORIEI

Idei şi controverse

Ediția a III-a, revăzută şi restructurată

Universitatea Spiru Haret

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
IVANCIU, IOAN C.
Filosofia istoriei / Ioan C. Ivanciu. – Ed. a III-a, revăzută şi restructurată – Bucureşti: Editura Fundaţiei *România de Mâine*, 2007
240 p., 20,5 cm

Bibliogr.
ISBN 978-973-725-700-0

930.1

Redactor: Roxana ENE
Tehnoredactor: Magdalena ILIE
Coperta: Marilena BĂLAN

Bun de tipar: 23.02.2007; Coli de tipar: 15
Format: 16/61x86

Editura Fundaţiei *România de Mâine*
Bulevardul Timişoara nr. 58, Bucureşti, sector 6
Tel/Fax: 021/444 20 91; www.SpiruHaret.ro
e-mail: contact@edituraromaniademaine.ro

UNIVERSITATEA *SPIRU HARET*
FACULTATEA DE FILOSOFIE ŞI JURNALISM

IOAN C. IVANCIU

FILOSOFIA ISTORIEI

Idei şi controverse

– Ediţia a III-a, revăzută şi restructurată –

EDITURA FUNDAŢIEI *ROMÂNIA DE MÂINE*
Bucureşti, 2007

CUPRINS

PREFAȚĂ

Filosofia istoriei este o temă complexă, impresionant de vastă şi de dificilă. Tratarea ei exhaustivă nu este posibilă, căci istoria însăşi este un domeniu imens, a cărui cercetare pe verticală şi orizontală depăşeşte cu mult şi incomparabil viața şi capacitățile limitate ale unui singur om. Este greu de crezut, cu alte cuvinte, că cineva ar avea timpul şi forța intelectuală necesare pentru a putea cunoaşte în detalii întreaga istorie a omenirii, în toate componentele şi ramificațiile sale fireşti, ca apoi să se oprească asupra diverselor interpretări sau chiar să ofere o interpretare proprie, originală, adică să elaboreze o teorie generală şi atotcuprinzătoare asupra istoriei.

În ciuda acestei situații, practic insurmontabilă, istoria nu poate fi totuşi nici abandonată, nici scoasă din sfera de preocupări a filosofiei. În caz contrar, fiecare generație, împreună cu creațiile şi faptele ei, bune ori rele, s-ar pierde în noianul uitării, iar filosofia nu ar mai avea pentru cine sau de ce să fie o călăuză, o făclie în timp şi spațiu. „Să ne închipuim pentru o clipă că lumea, aşa cum o cunoaştem, există abia de 5 minute, deci că nu există istorie şi nici istorici care ar putea spune ceva despre trecut". Ar fi lesne de constatat atunci, remarcă reputatul istoric Jerzy Topolski, că „în mintea oamenilor se va face vid. Toate conceptele formate de-a lungul secolelor îşi vor pierde sensul ... Încercând în continuare să ne imaginăm ce s-ar întâmpla, s-ar ridica în fața ochilor noştri o viziune apocaliptică a lumii, aflată în marasm şi stagnare"[1], ceea ce ar fi o absurditate, o contestare ilogică atât a trecutului, cât şi a viitorului ființei umane. Din fericire, realitatea este alta, am putea spune că exact opusă. Prin urmare, nu încape nici o îndoială că, atât cât este posibil, istoria trebuie să fie cunoscută şi explicată, în primul rând în interesul celor ce o fac, al oamenilor.

În acest proces al cercetării istoriei, din păcate, intervin însă nenumărate obstacole, de ordin politic şi ideologic, psihologic, profesional, de informare şi documentare, de conservare şi alegere a izvoarelor, de stabilire a autenticității şi a autorității lor, ca să nu mai vorbim de posibilitățile restrânse şi nu rareori tardive de a avea acces la ele. În acest fel se explică, probabil, de ce părerile şi judecățile

---

[1]Jerzy Topolski, *Metodologia istoriei*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 239.

formulate în istorie şi la adresa istoriei surprind destul de des prin caracterul lor diferit şi mai ales contradictoriu, stârnind astfel suspiciuni şi diminuând considerabil credibilitatea a ceea ce numim îndeobşte „adevăr istoric”.

Lecturile şi îndeosebi cercetările pe care le-am întreprins pe parcursul unui număr însemnat de ani, în anumite spaţii spirituale, fie în domeniul istoriei filosofiei, fie în acela al istoriei propriu-zise şi al filosofiei istoriei, ne-au dus de altfel la concluzia că adeseori ipotezele de lucru, tezele susţinute, argumentările şi dovezile invocate, sugestiile şi soluţiile propuse nu sunt nici pe departe convergente, nici măcar în cazul uneia şi aceleiaşi probleme, cum ar fi, spre exemplu, semnificaţiile termenului de istorie*, critica şi selecţia izvoarelor, conceptul de* valoare *etc.*

Desigur, adevărul în istorie sau adevărul istoric nu este totuna cu adevărul din matematică ori din logica matematică, să zicem, deşi adevărul ar trebui să fie „unul”, indiferent de căile sau de mijloacele prin care el este identificat. Cu toate acestea, adevărul în istorie, dacă există literalménte un atare adevăr, este extrem de anevoios de descoperit, de apărat şi mai cu seamă de demonstrat.

Nu ţinem cu orice preţ să apărăm necesitatea rigurozităţii în câmpul istoriei, a unei rigurozităţi de tip matematic, dar nici nu ne putem împăca cu gândul că în istorie există atâtea adevăruri câţi istorici au fost, sunt şi vor mai fi. Este drept, pentru unii teoreticieni „faptul că istoria unei anumite epoci este scrisă şi rescrisă de nenumărate ori, fără ca nici o sursă nouă să fi fost descoperită, arată clar că nu este vorba decât de noi teorii, ce caută să dea interpretări mai satisfăcătoare aceloraşi surse”[2]*. Or, tocmai această apariţie de „noi teorii” ne contrariază, ne pune în faţa multor semne de întrebare, datorită mai cu seamă controverselor dintre ele, care nu fac decât să întreţină şi să sporească confuziile în domeniul istoriei şi al filosofiei istoriei, întrucâtva poate şi în acela al axiologiei.*

Având în vedere o atare situaţie, absolut reală, ne propunem în paginile acestei lucrări[*] *să urmărim comparativ şi să analizăm critic, în consecinţă, câteva dintre aceste teorii sau „interpretări mai satisfăcătoare”, atât în ceea ce priveşte ansamblul istoriei, cât şi în legătură cu aparatul conceptual invocat, un loc aparte ocupându-l, premeditat, rolul valorii şi al proiectelor umane în istorie.*

---

[2] Alfred Stern, *La philosophie de l’histoire et le problème des valeurs*, C.D.U., Paris, 1957, p. 59.

[*] Menţionăm că la baza elaborării acestui volum a stat cursul ţinut de noi – timp de mai mulţi ani – la Facultatea de Filosofie şi Jurnalism a Universităţii *Spiru Haret.*

I. **INTRODUCERE**

Lucrările solide de filosofie a istoriei continuă să se lase aşteptate. Una dintre explicaţii, probabil, este aceea că preocupările în domeniu au un trecut relativ recent. Desigur, există unele opere de referinţă, care nu pot fi contestate. Rezultatele cercetărilor întreprinse până în prezent nu sunt însă în măsură să ofere o imagine suficient de cuprinzătoare asupra tuturor particularităţilor istoriei şi filosofiei istoriei.

Continuă să fie controversate diferite probleme, cum ar fi, bunăoară, obiectul istoriei ca ştiinţă, legitate şi cauzalitate în istorie, sens şi valoare, explicaţie şi predicţie, eveniment şi fapt istoric, adevărul în istorie, periodizarea şi criteriile ei, distincţiile dintre ştiinţele naturii şi istorie sau dintre filosofia istoriei şi istoria ca ştiinţă, dacă aceasta este, într-adevăr, ştiinţă etc.

În orice caz, nu putem să nu consemnăm şi să nu apreciem eforturile din ce în ce mai vizibile, mai intens şi mai laborios făcute – îndeosebi în epoca noastră – cu scopul de a înţelege şi de a explica filosofia istoriei pornind de la achiziţiile valoroase de până acum, pornind deci, înainte de toate, de la experienţa secolului al XX-lea, căci în acest secol, mai mult decât în oricare altul, cel puţin după părerea lui Alfred Stern, „filosofia istoriei a devenit preocuparea întregii lumi”.

Am fi tentaţi să admitem aici o exagerare, fiindcă este greu de crezut că „la ora actuală” toţi oamenii ar fi preocupaţi de acest domeniu, că ar avea aşadar capacitatea şi disponibilitatea să facă toţi filosofia istoriei, care presupune, între altele, şi o anume pregătire şi specializare. Stăruind asupra textului, analizând cu atenţie şi contextul, vom observa însă că sensul termenului *l'affaire*, folosit de autor, este mai degrabă acela de *îngrijorare*, şi nu de *preocupare*, ceea ce, evident, pune într-o cu totul altă lumină valoarea ideii la care ne referim. De altminteri, Stern ţine să adauge imediat precizarea destul de lămuritoare că „destinele noastre personale, într-o largă măsură, depind de felul colectivităţii în care trăim”. Este de înţeles atunci, dacă

ne gândim mai ales la colectivitatea contemporană, de ce istoria şi filosofia istoriei au ajuns să îngrijoreze întreaga lume.

Un prim aspect important, ce se impune să fie reţinut de cel ce se ocupă de filosofia istoriei, este prin urmare acela al naturii raporturilor dintre individ şi societate, precum şi al dependenţei relative a destinului omului de posibilităţile concrete ce i le pune la dispoziţie colectivitatea în care el se naşte, trăieşte şi aspiră la realizarea propriului său ideal. Ca un corolar, trebuie consemnat totodată faptul că evocarea destinului, cum vom vedea mai departe, nu poate face abstracţie nici de viitor, spre care în mod firesc se îndreaptă gândurile omului, dar nici de prezent, fără de care viitorul ar rămâne o vorbă goală, un nonsens, deoarece chipul viitorului se prefigurează în prezent, în limitele mai largi ori mai restrânse ale unei anumite colectivităţi sau chiar ale omenirii în întregul ei.

Aşa încât, încercând o sumară recapitulare, am putea spune acum că, potrivit unor gânditori, teoria asupra istoriei ori filosofia istoriei reclamă cu necesitate omul şi colectivitatea drept obiectul său predilect de cercetare, fiindcă omul este singura fiinţă care are trecut, prezent şi viitor.

1. *Filosofia istoriei şi posibilele ei confluenţe cu filosofia vieţii, filosofia valorilor şi ideologia*

Preocuparea omului faţă de viitor demonstrează deci implicit preocuparea sa conştientă faţă de viaţă. A pune în discuţie viaţa, fie a omului, fie a omenirii, viaţa în ipostaza ei prezentă sau viitoare, a ambiţiona, pe scurt, să conceptualizezi viaţa – aceasta pare să situeze filosofia istoriei în vecinătatea imediată a filosofiei vieţii, ba chiar face să se creadă că filosofia istoriei ar fi „o parte integrantă a filosofiei noastre despre viaţă”.

Or, a filosofa asupra vieţii, nu încape îndoială, este totuna cu a filosofa asupra sensului şi valorilor ei, ceea ce ar vrea să însemne, în acelaşi timp, că „filosofia istoriei este intim legată de domeniul valorilor” , de axiologie, căci o privire rapidă „asupra problemelor istoriei prezente arată că o alegere între ideologiile diferite, ce luptă pentru supremaţie, este o alegere între diversele sisteme de valori”, este de fapt o opţiune între diferite idealuri.

Nu ne interesează deocamdată epoca contemporană, situaţia şi problemele specifice ei, nu pentru că ar fi lipsite de interes, ci datorită cadrului mai larg în care intenţionăm să situăm tema abordată. Ne interesează, în schimb, aici şi acum, sugestia unor posibile legături, a unor ascunse – dar benefice – confluenţe între filosofia istoriei şi

filosofia vieții, între acestea şi problematica valorilor, nu în ultimul rând între ideologie şi axiologie. În orice caz, indiferent de cât de reale sunt şansele înfăptuirii unei cercetări interdisciplinare, indiferent de zona de cunoaştere şi de scopurile urmărite, rămâne incontestabilă pentru teoretician necesitatea de „a face să coboare filosofia istoriei din înălțimile sale metafizice şi de a o reaşeza pe terenul experienței cotidiene”[1] .

Este un punct de vedere realist, în bună parte seducător, susținut de altfel şi de alți renumiți cunoscători ai istoriei, ca Henri Sée, de pildă, care apreciază că, de fapt, „caracterul cu mult prea academic al dezbaterilor provocate de o filosofie a istoriei pur abstracte şi metafizice, exagerările idealiste ale Şcolii hegeliene, sterilitatea eclectismului francez au discreditat mult timp în mintea istoricilor această ramură a filosofiei. Aceştia, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, neîncrezători pe bună dreptate în generalizări prea ambițioase, s-au consacrat mai cu seamă unor fructuoase cercetări de erudiție”[2].

Iată, se pare, unul dintre motivele ce stă la baza judecății de constatare că rareori „filosofia istoriei este obiect de preocupare a istoricilor”, în înțelesul explicativ că, „în timp ce istoricii discută mai ales asupra tehnicilor specializate ale meseriei lor sau unele chestiuni ce se pun în legătură cu critica *interioară* şi *exterioară* a documentelor şi a altor mărturii ale trecutului, problemele de natură filosofică, precum *natura faptului istoric*, *timpul* şi *sensul* în istorie, *structura cunoaşterii* şi *explicației* în istorie, *adevărul* şi *obiectivitatea cunoştinței istorice, judecățile de valoare*, sunt dezbătute mai ales de filosofi, care nu dispun însă, întotdeauna, de o bună cultură istorică”[3].

Se deplânge dar, şi nu fără temei, lipsa de colaborare, de necesară colaborare dintre filosofi şi istorici, în fond dintre filosofia istoriei şi istorie. Totuşi, deşi insuficientă, această colaborare există. Ea îşi are izvorul, destul de vizibil, în chiar rezultatele la care au dus cercetările de erudiție, în apariția de lucrări de istorie ce „a făcut din nou necesară elaborarea de sinteze mai mult sau mai puțin largi”. Oricum, cert rămâne faptul că „istoricii au simțit din ce în ce mai

---

[1] Cf. Alfred Stern, *Avant-propos*, în *La philosophie de l'histoire et le problème des valeurs,* C.D.U., Paris, 1957.

[2] Henri Sée, *Science et philosophie de l'histoire*, Félix Alcan, Paris, 1928, p. 9.

[3] Alexandru Tănase, Victor Isac, *Realitate şi cunoaştere în istorie*, Editura Politică, Bucureşti, 1980, p. 9.

puternic nevoia de a fixa regulile metodei istorice", ajungându-se astfel, treptat, la editarea „de bune lucrări, ca aceea a lui Bernheim în Germania şi mai cu seamă a lui Ch. V. Langlois şi Ch. Seignobos în Franţa"[4].

Dată fiind realitatea acestor împrejurări, observă Henri Sée, denotă că „nu se mai privesc ca ocupaţii inutile tentativele făcute pentru a considera de o manieră filosofică opera istoriei. Se poate spune, în această privinţă, că marele gânditor francez Cournot a deschis o cale fecundă tratând aceste probleme de o manieră *critică*, şi tot aşa se poate spune despre un alt spirit original, Paul Lacombe".

Încurajat probabil de această nouă perspectivă, animat însă şi de dorinţa de a pătrunde mai adânc în miezul problematicii, ca un veritabil teoretician, Henri Sée, în mod firesc, îşi pune acum următoarele întrebări, cu scopul de a le găsi un răspuns, şi anume: „Poate istoria să fie considerată cu adevărat o ştiinţă? Şi în ce măsură? Se poate concepe o filosofie a istoriei care să fie … continuarea istoriei, cum filosofia ştiinţelor este continuarea ştiinţelor naturii?"

2. ***Marile direcţii de gândire asupra istoriei: metafizică, pozitivistă şi critică***

Fireşte, recunoaşte autorul, este dificil, este aproape imposibil „de a scrie o istorie a filosofiei istoriei, cum şi-a propus altădată Flint"[5], dar nici nu se poate face abstracţie de cel puţin trei dintre „cele mai semnificative" concepţii despre istorie, respectiv concepţia *metafizică* (Hegel), *pozitivistă* (Auguste Comte) şi *critică* (Cournot), căci, conchide el, numai atunci, adică numai după ce le vom fi cunoscut şi confruntat „cu istoria-ştiinţă, noi ne vom da seama de orientarea pe care s-ar cuveni să o dăm filosofiei istoriei"[6].

Există însă şi alte opinii, în virtutea cărora ceea ce s-ar putea numi filosofia critică a istoriei ar fi „fost dezvoltată în Germania sfârşitului secolului trecut şi începutul secolului XX, sub semnul criticismului kantian", în sensul că „gânditori ca Dilthey, Windelband, Rickert au încercat să ducă mai departe, în sfera cunoaşterii istorice, programul kantian"[7]. Filosofia analitică, evocată şi ea, de asemenea, ca o concepţie de referinţă asupra istoriei, se pretinde că şi-ar avea

---

[4] Henri Sée, *op. cit.*, p. 9.
[5] *Ibidem*, p. 10.
[6] *Ibidem*, p. 11.
[7] Cătălin Zamfir, *Filosofia istoriei,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 5.

„originea în orientarea analitică (cunoscută adesea şi sub titulatura de pozitivism) anglo-saxonă”[8]. În sfârşit, o altă mare direcţie de gândire, care ar încheia seria principalelor concepţii distincte asupra istoriei, „ar putea fi desemnată prin termenul de *viziune evoluţionistă asupra istoriei* ”, ceea ce, în esenţă, s-ar reduce la ideea că nu evenimentul, ci evoluţia structurilor sociale constituie aspectul principal în înţelegerea şi explicarea istoriei[*].

De altminteri, referindu-se mai pe larg la această orientare, caracteristică epocii contemporane, autorul susţine că „întreaga dispută generată de structuralism în jurul problemei «structură sau eveniment», «sincronic sau diacronic» reprezintă un reflex al trecerii de la un punct de vedere evenimenţialist la unul evoluţionist, structural, în considerarea istoriei”, indiferent dacă este vorba de istorie în general sau doar de istoria umanităţii. Prin urmare, cercetările de această natură „nu au în vedere *numai* istoria umană, ci istoria în genere, istoria ca perspectivă asupra tuturor fenomenelor”, bineînţeles fără ca istoria propriu-zisă a omenirii să fie câtuşi de puţin abandonată ori sacrificată; ba, dimpotrivă, „istoria umanităţii reprezintă preocuparea cea mai proeminentă, sursă masivă de experienţă ştiinţifică”.

În lumina unor atare consideraţii, filosofia istoriei se vrea a fi oarecum definită ca o reflexie epistemologică, a cărei tendinţă, de fapt, este să cuprindă în aria sa de cunoaştere „ansamblul mai larg al disciplinelor naturale, sociale sau umane, care se ocupă în mod prioritar de *dinamica în timp* a fenomenelor”, ea situându-se astfel, se pare, undeva deasupra acestor discipline, ca un fel de sinteză ori poate de îndreptar metodologic sau teoretic, ori poate că există tocmai datorită rezultatelor lor, de vreme ce tinde să le ia pe toate în considerare.

În tot cazul, pe lângă această calitate, de a fi o reflexie epistemologică, filosofia istoriei – în aceeaşi interpretare – are şi o altă dimensiune, un alt „mare component”, respectiv capacitatea de a fi „*filosofia teoretică a istoriei*”[9], adică acea filosofie ce încearcă să dea răspuns la „probleme de genul: care este sensul istoriei, atât al celei trecute, cât şi al celei viitoare, care sunt stadiile mari prin care istoria a

---

[8] *Ibidem*, p. 6; în legătură cu această orientare, vezi şi Jerzy Topolski, *Metodologia istoriei,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987, p. 123-128.

[*] Cf. Cătălin Zamfir, *op. cit.*, p. 7.

[9] *Ibidem*, p. 8.

trecut şi, de asemenea, care este logica internă a procesului istoric; prezintă istoria umană un progres sau, dimpotrivă, un regres?”[10]

Să facem însă acum un scurt popas, necesar, cu scopul declarat de a consemna diferenţierile şi eventualele note comune ale gândirii celor trei autori, ale modului în care ei văd şi definesc filosofia istoriei, la distanţe de timp aproximativ egale, şi anume în deceniile 3, 6 şi 9 ale secolului nostru.

Henri Sée, a cărui lucrare a fost publicată în anul 1928, apreciază, spre exemplu, că filosofia istoriei ar fi o „ramură a filosofiei”, pe când Alfred Stern, în 1957, într-un curs de largă audienţă ţinut la Facultatea de Litere a Universităţii din Paris, nu ezită să afirme că filosofia istoriei ar fi „o parte integrantă” a filosofiei vieţii şi ca atare ar fi strâns „legată de domeniul valorilor”, indirect chiar şi de ideologie. Ceva mai laborios, nu ştim dacă şi mai perspicace, Cătălin Zamfir, în 1981, într-o carte al cărei titlu îi atestă dintr-un început ambiţiile şi intenţiile, consideră că filosofia istoriei ar fi atât o reflexie epistemologică, cât şi o viziune teoretică asupra istoriei, o adevărată tentativă ce urmăreşte să-i surprindă esenţa acesteia, s-o definească.

Deosebirile semnalate nu ne interesează, în sine; ne interesează faptul că ele confirmă, împreună, că însăşi definirea filosofiei istoriei continuă să comporte discuţii contradictorii, şi aceasta în ciuda originilor ei – se crede – extrem de îndepărtate în timp. Chiar şi această ultimă observaţie, cu privire la originile filosofiei istoriei, ar putea să stârnească unele nedumeriri, cu condiţia să ne reamintim că, ceva mai înainte, am socotit necesar să subliniem că preocupările în domeniul filosofiei istoriei nu au totuşi un trecut prea îndelungat. În cazul de faţă, atare posibile suspiciuni nu pot avea însă un suport real, întru totul; măcar parţial, ele se vor risipi de îndată ce vom reactualiza ideea că lipsesc încă investigaţiile sistematice, de amploare, în măsură să permită elaborarea unor lucrări solide, care să completeze sau să întregească imaginea noastră – şubrezită – atât asupra istoriei, cât şi asupra filosofiei istoriei.

Este adevărat, Henri Sée, de pildă, nu contestă reuşita unor sinteze asupra istoriei (Bernheim, Langlois, Seignobos etc.), a căror realizare este destul de apropiată de zilele noastre, sinteze de care, de altfel, nici o documentare serioasă nu poate să facă abstracţie. De asemenea, el nu se îndoieşte că, începând cu cea de a doua jumătate a

[10] *Ibidem*, p. 8-9.

veacului trecut, dar mai cu seamă la granița dintre cele două secole – convențional –, unii istorici au înțeles tot mai mult şi mai bine necesitatea stabilirii regulilor cercetării şi ale metodologiei istoriei, intuind, în bună parte, nevoia istoriei de filosofie.

La rândul său, Alfred Stern merge atât de departe, încât lasă parcă impresia unui avertisment, căci el ține să atragă atenția că „astăzi” nu se mai poate *trăi* fără istorie, şi nu atât pentru că noi ne interesăm de istorie, ci pentru că „istoria este aceea care se interesează de noi, de fiecare dintre noi”, autorul gândind cu toată convingerea că „jumătatea de secol scursă (este vorba de prima jumătate a secolului nostru – n. ns.) ne-a arătat că înțelegerea istoriei este de o importanță egală pentru acei care o fac şi pentru acei care o suportă. Unii şi alții au nevoie de a şti pentru a prevedea, pentru a putea”[11].

Situându-se oarecum la polul opus, mai ales în comparație cu Henri Sée, Cătălin Zamfir este de părere că, din variate motive, „s-a constituit o atitudine extrem de *prudentă* față de orice tentativă de construcție teoretică de anvergură. Marile sinteze filosofice asupra istoriei, privite cu tot mai multă suspiciune, au devenit, din cea de a doua jumătate a secolului trecut, din ce în ce mai rare, mai timide şi, în fapt, mai marginale. În momentul de față, încercări de anvergura celor clasice nu mai există. Din când în când, de pe diferite poziții, mai apare câte o tentativă de a limpezi, cu mijloace speculative, sensurile mari ale istoriei, dar stingându-se rapid înainte de a fi putut să prindă contururi suficient de închegate, cu o influență cât de cât semnificativă”[12].

În fine, în limitele parantezei pe care ne-am propus-o, să consemnăm şi observația că deosebirile dintre aceşti autori devin şi mai puternice de îndată ce ne raportăm la marile direcții de gândire asupra istoriei, evocate de ei înşişi, cum ar fi, pe de o parte, concepția metafizică, pozitivistă şi critică (Henri Sée), iar pe de altă parte – filosofia critică, filosofia analitică (pozitivism) şi viziunea evoluționistă (Cătălin Zamfir). Pe scurt, vrem să spunem că nici una dintre aceste orientări nu este văzută sau apreciată în chip identic, ori măcar similar, fie că ne gândim la particularități, fie la originile fiecăreia. Deşi se întâlnesc, întrucâtva, în ideea că filosofia istoriei sau cel ce face filosofia istoriei „tinde să-şi reia funcția sa tradițională, «de conştiință critică» şi constructivă a umanității”[13], ei stabilesc în mod

---

[11] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 1.
[12] Cătălin Zamfir, *op. cit.*, p. 10.
[13] *Ibidem*, p. 11.

diferit originea filosofiei critice a istoriei, unul (Zamfir) legând-o de numele lui Kant, Dilthey, Windelband şi Rickert, celălalt (Sée) – îndeosebi – de numele lui Cournot şi Lacombe. Apoi, abstracţie făcând de filosofia analitică, asupra căreia nu ne pronunţăm acum, constatăm că, în timp ce Henri Sée şi Alfred Stern păstrează o atitudine distantă faţă de concepţia metafizică a istoriei (Hegel), Cătălin Zamfir ţine să sublinieze apăsat că „«metafizica istoriei» nu este, în ciuda respingerii ei categorice, de pe poziţiile criticismului neokantian sau ale pozitivismului, nici pe departe abandonată. Asemenea preocupări pot fi ilustrate de mari gânditori, începând cu Condorcet, Saint-Simon, Comte, continuând cu Herder şi, în mod special, Hegel, şi terminând cu filosofi ai secolului nostru ca Spengler, Toynbee sau Teilhard de Chardin”[14].

În acest context, autorul român dezvoltă totuşi unele idei interesante, deşi concluziile desprinse nu ni se par a fi pe măsura importanţei problemelor puse. Ca şi Alfred Stern, el recunoaşte, bunăoară, că filosofia contemporană a istoriei trebuie să acorde o atenţie sporită viitorului, nu numai prezentului şi trecutului. Viitorul, scrie Cătălin Zamfir, „s-a dovedit a fi cea mai redutabilă provocare la adresa pozitivismului. Prin definiţie, el nu poate aştepta. El vine implacabil şi trebuie întâmpinat. Omul de ştiinţă poate refuza să-i vină în întâmpinare. OMUL însă nu. El trebuie să încerce, cu mijloacele sale, oricât de rudimentare ar fi ele, să-l înţeleagă şi să-l modeleze. Şi pentru aceasta, el face apel, dacă ştiinţa nu răspunde, la filosofie”[15].

De ce la filosofie şi nu în primul rând la ştiinţă? De ce asaltul implacabil al viitorului face filosofia indispensabilă omului? Pentru că filosofia oferă posibilitatea *speculaţiei*. Răspunsul pare şocant, cel puţin la prima vedere, întrucât este greu de acceptat că viitorul ar putea fi înţeles şi modelat pe baza speculaţiei, alături de care există oricum riscul imprevizibilului. De altfel, autorul însuşi admite că „metoda speculativă, tipică filosofiei, a suferit transformări prin dezvoltarea abordării ştiinţifice”, adică, cu alte cuvinte, chiar „această ridicare a exigenţelor, datorate exemplarităţii ştiinţifice, a erodat şi mai mult încrederea în metodele speculative ale filosofiei. Caracterizată prin tentativa de a construi modele teoretice explicative de amploare, pe baze mai mult intuitive, cu ajutorul raţiunii speculative, filosofia era, într-un fel, complementara necesară a istoriei evenimenţiale” .

[14] *Ibidem*, p. 9.
[15] *Ibidem*, p. 10.

Obiecția principală, ce decurge logic din toate aceste considerații, ar fi deci aceea că „filosofia istoriei se ridica pe incapacitatea istoriei tradiționale de a depăşi evenimentul singular". Şi atunci, nu este de mirare de ce filosofia istoriei, când „încerca să desprindă planurile mari ale evoluției în timp a umanității, sensul ascuns al istoriei", stârnea numeroase suspiciuni, dezaprobări, „critici extrem de severe, de pe pozițiile unor înalte standarde de rigurozitate, promovate de practica ştiințifică", cum s-au petrecut lucrurile, de altminteri, şi cu marxismul – ca filosofie asupra istoriei –, care „a fost învinuit nu o dată de speculație, de construcție filosofică prea grăbită, pe baze teoretice insuficient verificate"[16].

Dincolo de această situație reală, pe care vedem că nu o contestă, Cătălin Zamfir surprinde oarecum prin modul în care pune problema viitorului şi în strânsă legătură pe aceea a speculației, de unde rezultă, indirect, o tăcută intenție de reabilitare a „metafizicii istoriei", ceea ce înseamnă, în cele din urmă, anularea sau compromiterea opiniei sale cu privire la imposibilitatea realizării unor mari sinteze filosofice asupra istoriei, de genul celor clasice.

Este adevărat, „în condițiile actuale, omul nu mai poate merge înainte nici «cu spatele» şi nici măcar «cu privirea ațintită la doi paşi». El trebuie să forțeze, să scruteze depărtările, să îndrăznească să-şi elaboreze strategii pe termen lung", să-şi pregătească, pe scurt, viitorul, să-l cunoască şi să-l înțeleagă. Este însă mai greu de priceput, şi cu atât mai greu de admis, cum „preocupările de viitorologie au reabilitat nu numai speculația, dar, o dată cu aceasta, şi pe filosof"[17].

Reabilitarea filosofiei şi a filosofului – dacă cuvântul este suficient de inspirat ales – e demult o necesitate, poate că o perpetuă necesitate. În 1922, Mircea Florian, de pildă, scria că „o nemulțumire lăuntrică ne şopteşte că *astăzi nu mai putem trăi fără filosofie*. Şi nici nu se poate să fie altfel, căci am devenit prea rafinați pentru a nu căuta să evadăm, cel puțin spiritual, din cercul de fier al necesităților materiale ale vieții. Putem uita o clipă *vocația omenească* (vocația de a filosofa – nota şi subl. ns.), însă n-o putem înăbuşi cu totul"[18]. Patru decenii mai târziu, cu aproximație, Gaston Berger constata şi el că „lumea are astăzi nevoie de filosofi mai mult decât de fizicieni, pentru

---

[16] *Ibidem*, p. 9.
[17] *Ibidem*, p. 11.
[18] Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1992, p. 12.

că ei îi lipseşte înțelepciunea mai mult decât puterea"[19], constatare perfect valabilă şi în zilele noastre.

Nevoia de filosofie – dacă e cazul nevoia de reabilitare a filosofiei – este deci indiscutabilă, dar nu credem că datorită neapărat preocupărilor de viitorologie, fie şi pentru simplul fapt că filosofia nu este numai speculație. Filosofia, cu atât mai mult filosofia istoriei, nu cuprinde în sfera sa de interes doar viitorul. Dacă aşa ar sta lucrurile, nici n-ar mai avea rost atunci această disciplină numită viitorologie, sau, din contra, n-ar mai avea nici un rost filosofia, evident că nici filosofia istoriei.

Apreciind corect importanța pe care o are în epoca contemporană descifrarea viitorului, ca dimensiune indispensabilă vieții omului, Cătălin Zamfir a apelat, aşadar, la filosofie, se pare că la un anumit gen de filosofie, anume la filosofia speculativă. Nu însă la filosofia speculativă de tip clasic, pe care el o contestă inconsecvent, ci la filosofia speculativă contemporană, identificată sau redusă eronat la viitorologie.

Care ar fi, prin urmare, raționamentul ce ni se impune acum? Acela că explorarea viitorului este o necesitate deosebită pentru epoca noastră, pentru omul contemporan, pe de o parte; pe de altă parte, că tendința de satisfacere a acestei necesități nu poate ocoli speculația, mai ales dacă ținem cont că „viitorul este imprevizibil, întrucât el depinde în totalitate de noi, pentru că viitorul nu este decât al omului"[20].

Rezultă de aici că speculația e inevitabilă în abordarea viitorului, şi de aceea – conchide Cătălin Zamfir – ea „este reabilitată tocmai în legătură cu această nouă provocare a viitorului"[21].

Se prea poate să fie astfel, cu condiția luminării nu atât a raporturilor dintre filosofie şi viitorologie, care pentru noi rămân oricum obscure, cât a tipului de filosofie speculativă revendicată de autor în scrutarea viitorului, chiar dacă el, subtil, încearcă să ne asigure că, „pentru a gândi tendințele pe termen lung ale umanității, speculația s-a dovedit, în condițiile actuale, a fi un instrument mai adecvat decât tehnicile riguroase de analiză. *Intuiție, ca sursă a speculației* (subl. ns.), a fost şi ea reabilitată, pe lângă gândirea analitică şi sistematică a ştiințelor clasice"[22].

---

[19] Gaston Berger, *Déontologie du philosophe*, în Armand Cuvillier, *Anthologie des philosophes françaises contemporains*, P.U.F., Paris, 1962, p. 20.

[20] Armand Cuvilllier, *Avant-propos*, în *op. cit.*, p. 16.

[21] Cătălin Zamfir, *op. cit.*, p. 10-11.

[22] *Ibidem*, p. 11.

Şi atunci, una din două: sau este vorba, la Cătălin Zamfir, de o nemărturisită dorinţă de reconsiderare a „metafizicii istoriei”, pur speculativă, sau, dimpotrivă, ar trebui să ne gândim la o posibilă insuficientă apropriere a sensurilor reale ale conceptelor cu care operează.

În orice caz, în chip firesc se ridică acum următoarea întrebare: ce învăţăminte s-ar putea desprinde în lumina celor trei puncte de vedere neîndoielnic diferenţiate, formulate de Henri Sée, Alfred Stern şi Cătălin Zamfir, în perioade de timp diferite, respectiv în deceniile 3, 6 şi 9 ale secolului nostru?

Iese în evidenţă, înainte de toate, ideea că domeniul filosofiei istoriei este imens, ca şi istoria însăşi, în fond, care acoperă o largă paletă de culori, de nuanţe extrem de diverse, de interpretări nu rareori înşelătoare, alteori enigmatice, când făcute, când contrafăcute, alcătuind de cele mai multe ori, pentru o generaţie sau alta, un adevărat şir de „taine”, mereu în aşteptarea descifrării lor obiective.

Înclinăm să credem, de aceea, că diversitatea situaţiilor, a problemelor puse ori descoperite, precum şi a soluţiilor sau sugestiilor avansate în sfera cunoaşterii istoriei se regăseşte, fie numai şi parţial, şi în domeniul filosofiei istoriei, care prinde contur în funcţie de capacitatea de conceptualizare şi sistematizare, de onestitatea şi discernământul fiecăruia, dar şi de posibilităţile sale de documentare, determinate printre altele şi de limitele vieţii omului.

Toate acestea, coroborate cu analizele anterioare, ne îndreptăţesc totodată constatarea că nu puţine sunt conceptele sau problemele specifice filosofiei istoriei care continuă să fie controversate, împrejurare ce zdruncină serios eventuala convingere că s-ar putea vorbi despre consolidarea unei atare discipline şi mai cu seamă despre un progres strălucitor în direcţia cercetărilor întreprinse până în prezent de diverşi filosofi ori teoreticieni ai istoriei.

În sfârşit, ca un corolar, am putea concede că istoria în sine este susceptibilă de ample discuţii, de la definiţiile care i s-au dat de-a lungul timpului şi până la consecinţele – uneori dezastruoase – ce au decurs din ele.

Desigur, nu avem acum posibilitatea să trecem în revistă toate aceste definiţii. Ţinând însă cont de particularităţile temei abordate, nu putem totuşi să nu consemnăm câteva dintre definiţiile cele mai des întâlnite în literatura de specialitate modernă şi contemporană, în principal ele reducându-se la două mari categorii: unele care se raportează exclusiv la *trecut*, iar altele doar la *prezent*.

Din prima categorie fac parte definițiile – alese aparent la întâmplare – formulate de Aron, Ballvé, Galbraith, Huizinga, Jaspers, Lalande, Marrou etc. Informativ, reținem că pentru André Lalande, spre exemplu, istoria este „cunoaşterea diferitelor stări realizate în mod succesiv în *trecut* de un obiect oarecum al cunoaşterii: un popor, o instituție, o specie vie, o ştiință, o limbă etc."[23], punct de vedere exprimat aproape întocmai şi de Marrou, în volumul *Despre cunoaşterea istorică* (*De la connaissance historique*, 1956).

În esență, o astfel de opinie este îmbrățişată şi de ceilalți teoreticieni, amintiți mai sus, cu excepția poate a lui Raymond Aron, care conferă istoriei un sens larg şi unul restrâns, apreciind că numai în acest din urmă caz istoria „este ştiința *trecutului* uman"[24].

A doua categorie, la fel de exclusivistă ca şi cea dintâi, cuprinde definițiile date istoriei din perspectiva *prezentului*, şi ele strâns legate de numele unor cunoscuți filosofi ai lumii, precum Hegel şi Croce. Nu sunt singurii, căci nu avem cum să omitem în acest context, bunăoară, numele americanului Carl L. Becker, al spaniolului Jose Ortega y Gasset, al francezului Léon Brunschvicg etc., dar parcă nici unul nu s-a pronunțat atât de tranşant în favoarea definirii istoriei în lumina prezentului ca Hegel şi Croce.

Este îndeobşte cunoscută sau se presupune că este cunoscută poziția filosofică a lui Hegel, speculativ şi paradoxal „metafizician" prin excelență. În viziunea sa, scrie Mircea Florian, realitatea este redusă la „Spiritul divin sau cosmic", iar „acest Spirit devine, se transformă, are o Istorie, al cărei final este perfecta cunoaştere de sine în istoria omului". Cu alte cuvinte, „în istoria omului se oglindeşte, în linii mari sau macroscopice, Istoria universului divin. Istoria omului este Istoria divinului"[25].

Divinul sau Spiritul universal este însă etern, nu are început şi nici sfârşit, el este mereu prezent, cel puțin până în epoca în care a trăit filosoful, întrucât Hegel gândea că la acest nivel Spiritul universal ar fi atins treapta absolută, punctul final până la care ar fi putut să devină şi ca atare să se cunoască în chip absolut pe sine.

---

[23] André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. I, Paris, 1928, p. 303.

[24] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, 1956, p. 17.

[25] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei,* Editura Garamond, Bucureşti, 1997, p. 38.

Istoria omului se opreşte deci la prezent şi se face în prezent, prezentul epocii gânditorului german, cu condiția să fim de acord că în istoria omului se reflectă istoria Spiritului universal. Şi se reflectă, dar numai în lumina filosofiei sale, pentru că, potrivit acestei filosofii, „toate evenimentele istoriei universale nu sunt decât manifestări ale Spiritului sau ale Ideii … «în mod etern prezentă», de unde rezultă că toate evenimentele, chiar acelea trecute, sunt prezente. Spiritul universal este nemuritor, spune Hegel, şi în virtutea acestei afirmații nu există trecut, nu există viitor, ci un «acum esențial»”. De aceea, pentru Hegel, poate surprinzător, dacă ne gândim la preocupările sale multilaterale şi la profunzimea demersului său filosofic, istoria prezentului nu este doar legitimă, ci, mai mult, ea e „superioară aceleia care este fundată pe tradiții”. De altfel, el definea această istorie a prezentului drept „«*ursprügliche Geschichte*»”, adică „istoria originară”.

Format sub puternica influență a lui Hegel, Croce se pronunța şi el în termeni asemănători, dacă nu cumva identici, căci şi acest gânditor socotea că „«orice veritabilă istorie este istoria contemporană»”[26].

Aşadar, în timp ce unii autori definesc istoria numai prin prisma *trecutului*, pentru alții, şi nu sunt puțini nici aceştia, „ideea unei *istorii prezente* (subl. ns.) exercită o ciudată fascinație”[27] . Nici într-un caz, nici în altul, istoria nu poate fi însă redusă doar la una dintre dimensiunile timpului, fie trecut, fie prezent, ca să nu mai vorbim de omiterea viitorului, indiferent dacă este premeditată ori nu.

Desigur, fiecare definiție conține şi un element valoros, care nu poate fi contestat decât în grabă, în mod superficial, fiindcă nu există, într-adevăr, istorie în afara timpului, ar fi neîndoielnic paradoxală o eventuală admitere a unei istorii atemporale. Dar timpul nu este numai trecut, numai prezent sau numai viitor. Timpul este o scurgere succesivă de momente, el este ireversibil, e o curgere neîncetată într-o singură direcție – trecut, prezent, viitor. Nu se poate susține, prin urmare, că ar exista o istorie doar a trecutului, ori una numai a prezentului sau una doar a viitorului. De aceea, istoria, în înțelesul ei veritabil, trebuie să țină seama deopotrivă de toate cele trei ipostaze ale timpului – trecut, prezent, viitor.

---

[26] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 9; în această ordine de idei, în completare, vezi şi G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, vol. XI, Stuttgart, ed. Glockner, 1928, p. 28; Benedetto Croce, *Theoria e storia della storiografia*, Bari, 1927, p. 4.

[27] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 10.

3. ***„Semnificaţia originară" şi diverse alte semnificaţii şi subdiviziuni ale cuvântului*** **istorie**

Suntem de acord cu Alfred Stern, de pildă, şi cu toţi care gândesc ca el, că reducerea istoriei numai la trecut este un risc, o limită indiscutabilă a celor ce o definesc astfel. Asemenea definiţii, după părerea sa, păcătuiesc prin faptul că au socotit ca fiind deosebit de importantă doar „semnificaţia originară a cuvântului istorie", care ar desemna sau ar vrea să însemne „anchetă, cercetare, investigaţie. Or, o anchetă nu este posibilă decât asupra a ceea ce s-a realizat, şi acesta este tocmai trecutul". Aşa încât, în această situaţie, nu încape îndoială că o istorie a prezentului ar avea puţini sorţi de izbândă, după cum o istorie a viitorului nu ar mai fi posibilă, întrucât „ea nu ar putea să fie decât produsul imaginaţiei – o fabulă, un roman"[28], oricum altceva decât gândea bunăoară Voltaire, apreciat de Troeltsch drept întemeietorul filosofiei moderne a istoriei.

Şi totuşi, lucrurile sunt ceva mai complicate decât le prezintă Stern, care rămâne şi el, se pare, unul dintre adepţii importanţei covârşitoare a prezentului în istorie, şi aceasta în ciuda unor critici pe care le aduce la adresa celor ce susţin o atare idee.

Într-adevăr, ţinând cont de conotaţia originară a termenului, este posibil ca istoria să fie un fel de „anchetă", mai curând o investigaţie perpetuă asupra a ceea ce s-a petrecut, adică asupra trecutului, mai mult sau mai puţin apropiat ori îndepărtat, bineînţeles de pe poziţiile unui anumit prezent, care va deveni şi el trecut, în mod inexorabil. În acest cadru limitat, am putea deci spune că istoria este o continuă reactualizare şi o necesară revalorificare a trecutului prin prisma prezentului.

Nu este însă mai puţin adevărat că, strict etimologic, cum o întâlnim la origine, în limba greacă, istoria sau *historia* vrea să însemne şi „cercetare, chestionare, investigare a unui martor ocular şi, totodată, relatarea rezultatelor acestor acţiuni" . Este accepţia pe care i-o conferă termenului Herodot şi Eforos. Mai mult, o dată cu Homer, cuvântul *istorie* circulă în textele greceşti având trei semnificaţii deosebite, potrivit analizelor realizate de F. Müller, citat de Jerzy Topolski, şi anume: „în primul rând – de cercetare şi relatare a cercetării, apoi de povestire poetică şi, în sfârşit, de descriere exactă a faptelor. Alături de termenul *historia* (…), în greacă mai există şi cuvintele *histoa* (…), care înseamnă martor, judecător, cineva care

---

[28] *Ibidem*, p. 9.

ştie, *historeo* (…), care se traduce cu: a căuta, a (se) întreba, a cerceta. Tuturor acestor cuvinte li se atribuie o legătură cu rădăcina indoeuropeană «vid», de la care provine latinescul *video*, franţuzescul *voire* şi *savoire*, germanul *wissen*, polonezul *widzieć* şi *wiedza*, cehescul *videzi*, precum şi o serie de alte cuvinte în alte limbi”[29].

În consens cu Topolski, autorul uneia dintre cele mai elaborate monografii privind metodologia istoriei, se poate dar constata că termenul grecesc *historia* a avut o evoluţie proprie, lesne de sesizat şi prin răspândirea sa în vaste spaţii culturale (lingvistice) şi în diverse arii geografice, datorită îndeosebi forţei de penetraţie a limbii latine, care l-a asimilat din limba greacă. Aşa se face că, intrând într-un circuit larg, cuvântul *historia* a dobândit „treptat un sens tot mai precis”, mai riguros, ajungându-se astfel la cunoscutele – deşi încă mereu controversatele – versiuni contemporane „*History, Histoire, histoire, storia, istoria, historia*”[30].

Interesant de reţinut este că, cel puţin în forma sa clasică, latina desemna şi ea prin termenul *historia*, „în general, acelaşi lucru ca în limba greacă – observaţie directă, cercetare şi relatare a cercetării”. Este vizibil acest fapt mai ales la Tacit, „care nu întâmplător numeşte istoria (*Historiae*) relatarea despre timpurile observate de el direct – anii 69-96 e. n. –, pe când pentru relatarea despre anii precedenţi (14-68 e. n.) foloseşte termenul anale (*Annales*)”.

Drept urmare, nu este deloc inexact să susţinem, împreună cu savantul citat, că „în antichitate şi chiar în evul mediu nu se folosea încă termenul *historia* ca un echivalent al realităţii trecute, adică în sensul de evenimente istorice. De altfel, acest termen avea pe atunci un caracter prin excelenţă static şi puţin extins în timp şi, în plus, nu era absolut necesar să se refere la activitatea umană (de exemplu, *Historia naturalis* de Pliniu). El marca faptul că cercetarea timpurilor vechi nu poate avea acelaşi grad de precizie pe care-l are cercetarea bazată pe dovezi, care vorbesc de fapte cunoscute; referitor la perioadele trecute nu se întrevedea posibilitatea acestui din urmă tip de cercetări, iar dacă ele se întreprindeau totuşi, atunci se făceau cu conştiinţa unei investigaţii diferite, care-şi găsea corespondentul într-o altă denumire”.

În lumina acestor consideraţii, concluzia ce se desprinde acum este una singură, anume că în antichitatea greco-romană istoria se raporta cu precădere la prezent şi se făcea în prezent. De altminteri,

---

[29] Cf. Jerzy Topolski, *op. cit.*, p. 38.
[30] *Ibidem*, p. 38-39.

tocmai aceasta este poziția pe care s-au situat mulți dintre marii istorici ai lumii, precum Herodot (nu rareori apreciat drept părintele istoriei), Tucidide, Xenofon, Cezar, în epoca antică, iar mai recent, cum am văzut, Hegel şi Croce, care, la urma urmei, mai mult sau mai puțin original, toți au făcut istoria prezentului lor.

În orice caz, cert este că ideea istoriei prezentului, ca istorie veritabilă, se continuă şi în epoca medievală, deşi acum situația se prezintă întrucâtva diferit, căci în această perioadă apare termenul de „cronici", care se alătură aceluia antic de „anale". Amândouă, „anale" şi „cronici", potrivit aprecierii lui Topolski, „rămân principalii termeni ai evului mediu pentru a desemna atât notarea curentă a faptelor demne de atenție, cât şi scrierile istorice narative". Mai mult chiar, „în conținutul unor termeni ca anale sau cronici este cuprins un element de timp, care lipsea în cuvântul grecesc *historia* (…) şi care era puțin prezent în relatările sau povestirile (*historiae*) lui Tacit".

Se poate dar spune că, spre deosebire de antichitate, luarea în considerare în epoca medievală a ideii de timp în istorie a constituit un factor nou, care a contribuit, într-o oarecare măsură, la naşterea unei viziuni inedite asupra istoriei. „Sub influența noii viziuni asupra trecutului şi viitorului – scrie Topolski – noțiunea de *istorie* a avut şi ea posibilitatea să capete un conținut nou", sub rezerva însă a fuziunii „într-un singur curent a scrierilor cronicăreşti strict cronologice şi a altor povestiri istorice, care în evul mediu apăreau sub denumirea de biografii – *vitae* (…), de istorii sau de fapte – *gesta*"[31].

Cu toate acestea, lucrurile nu sunt suficient de clare, nici măcar în viziunea lui Topolski, care a întreprins indiscutabil una dintre cele mai vaste documentări asupra domeniului istoriei. Autorul însuşi pare ezitant când pune problema stabilirii ponderii în care era folosit sau revendicat, în antichitate sau în evul mediu, fie trecutul, fie prezentul în istorie, ca să nu mai vorbim de faptul surprinzător că el aminteşte la un moment dat şi de viitor.

Aşa că, în ciuda căutărilor şi a unor acumulări incontestabile în direcția aşezării şi a definirii istoriei, în antichitate şi în epoca medievală stăruie încă multe confuzii şi incertitudini, în primul rând pentru că sensul termenului de *istorie* aproape că diferă de la gânditor la gânditor şi de la țară la țară. Noțiunea de *istorie* rămâne pe mai departe „puțin precizată şi lipsită de un conținut istoric propriu". Cu atât mai mult, cu cât, „alături de folosirea sporadică a termenului

[31] *Ibidem*, p. 39.

historia sau mai degrabă *historiae* pentru a denota *res gestae* în general, acest termen este folosit din plin în evul mediu relativ la faptele «sfinților» din Vechiul şi Noul Testament”. Ulterior însă, bunăoară „în limbile germanice, în evul mediu târziu se constituie un termen autohton care corespunde latinescului *gesta* sau res *gestae*. Este vorba de denumirea de tipul *Geschichte – geschiedenes*, care derivă de la verbul a se întâmpla (*geschehen*). Acest termen devine, cu timpul, în limbile germanice termenul principal şi global pentru a desemna istoria în diversele sale semnificații. În alte limbi, acest rol este îndeplinit de un cuvânt de tipul *historia*”.

O oarecare limpezire a conceptului de *istorie* începe totuşi să se producă abia în secolul al XVI-lea, potrivit aprecierii lui Topolski, întrucât atunci s-a ajuns să „se încheie treptat existența vechilor anale şi cronici”[32], care se caracterizau prin „construcții absolut cronologice”[33]. Drept urmare, susține autorul, s-a putut totodată a „se impune o tot mai mare exigență critică istoriei, adică povestirilor istorice (*historiae*) de tipul *gesta* sau *vitae*. Se verifică astfel bazele unei unificări a tuturor acestor curente şi pentru crearea unei literaturi istorice relativ uniforme, care să evolueze în direcția istoriei ştiințifice şi către o denumire comună de tipul *Geschichte* sau de tipul *historia*”[34].

Evocarea veacului al XVI-lea ca principal punct de referință în discutarea începuturilor istoriei ca ştiință, datorită îndeosebi impunerii actului critic în istorie, se prea poate să-l fi dus pe Topolski cu gândul la epoca Renaşterii sau mai curând la sfârşitul acestei epoci, căci el ține să remarce, parcă anume, că „în epoca Renaşterii noțiunea *istorie* (sau *Geschichte*) începe să unifice două curente principale … Unul dintre ele a adus elementul narațiunii format pe baza mitografiei antice, a anticei *Zeitgeschichte*, a medievalelor *gesta*, *vitae* şi a istoriilor «sfinte» sau a altor scrieri asemănătoare; al doilea, întărit, în special, de analistica medievală şi, împreună, de cronicile bisericeşti şi de chorografie, a dat coloana vertebrală timp-spațiu, atât de necesară pentru evoluția istoriei. În cursul evoluției ulterioare intervine o diferențiere netă între sensul istoriei în accepțiunea de evenimente şi sensul narațiunii despre evenimente. Numai o dată cu integrarea istoriei în ştiință acest termen a căpătat şi un conținut metodologic”[35].

---

32 *Ibidem*, p. 40.
33 *Ibidem*, p. 39.
34 *Ibidem*, p. 40.
35 *Ibidem*, p. 41.

Rămâne însă de văzut când s-a integrat istoria în ştiinţă sau când a devenit ştiinţă. După cum, de asemenea, rămâne de clarificat termenul de istorie în raport cu cele trei ipostaze ale timpului – trecut, prezent, viitor –, fiindcă punerea problemei şi sporadicele lumini proiectate până acum nu sunt în măsură să înlăture multe semne de întrebare.

Deocamdată, reţinem doar importanţa covârşitoare pe care o are atât actul critic, cât şi binomul timp-spaţiu în evoluţia şi, mai ales, în definirea istoriei, căreia i se recunoaşte, în afara celor două sensuri diferite, amintite mai înainte, încă „cel puţin două semnificaţii fundamentale: ca descriere a evenimentelor (*dzieje – res gestae*) şi ca relatare a evenimentelor (*historia rerum gestarum*)".

Deşi nu vedem limpede în ce constă deosebirea categorică dintre cele două sensuri şi cele două semnificaţii atribuite istoriei, nu sesizăm exact nici chiar deosebirea notabilă dintre *descriere* şi *relatare*, să-i urmărim totuşi mai departe explicaţiile autorului polonez, la care continuăm să ne raportăm insistent nu numai pentru bogata şi curenta sa documentare, adusă la zi, ci înainte de toate pentru că el ambiţionează să surprindă întregul proces istoric, în varianta lui dinamică şi structurală.

Aşadar, revenind la cele două semnificaţii ale istoriei, Topolski ne previne că şi aici există subdiviziuni, înţelesuri diferite, fie că este vorba de prima, fie de a doua semnificaţie.

De pildă, dacă termenul de *istorie*, în accepţia sa de evenimente, de descriere a evenimentelor, „se utilizează fără un adjectiv care să-i determine mai precis sfera cronologică sau reală, el poate fi tratat fie ca istorie înţeleasă în general, concepută ca un întreg complex de fapte petrecute în trecut, fie ca o antropomorfizare a noţiunii vehiculate în judecăţile de tipul «sentinţa istoriei» sau «mâna necruţătoare» a istoriei sau altele asemănătoare". Dată fiind această situaţie, adică „având în vedere că ne imaginăm întotdeauna evenimentele pe baza celor ce ştim despre ele, *conţinutul*, pe care unii oameni (sau grupuri de oameni) îl asociază cu termenul de istorie (pentru a denumi evenimentele), *poate fi foarte diferit, oscilând între reconstituiri ştiinţifice şi reprezentări impregnate de legende şi de mituri* (subl. ns.)".

A doua semnificaţie a istoriei, „ca echivalent al relatării despre evenimente", are, de asemenea, „cel puţin două semnificaţii, ceea ce adesea se uită. În primul rând, poate semnifica însăşi modalitatea de cercetare care reconstituie evenimentele (ştiinţa înţeleasă ca activitate a savanţilor), iar în al doilea rând – rezultatele acestei reconstituiri sub

forma unui complex de afirmații despre evenimentele stabilite de istorie (ştiința înțeleasă ca rezultat al cercetării)".

Drept este, observă autorul, că „în limbile contemporane se face, în general, diferența dintre istorie ca evenimente şi istorie ca ştiință (sau cunoaştere), folosindu-se, alături de «istorie» sau alături de *Geschichte – Geschichtsschreibung*, termenul de «istoriografie» (*Historiographie, historiografie, historiography, storiografia* şi altele). Acesta nu afectează caracterul general al termenului «istoria» – susține Topolski –, fiindcă el a căpătat numai o valoare auxiliară. Domină numai în sintagma istoria istoriografiei şi, după cât se pare, în mare parte din rațiuni fonetice (pentru a nu spune istoria istoriei ca Popelinière)".

În cazul limbii franceze, spre exemplu, „se poate întâlni uneori antiteza *Histoire* şi *histoire*, rezervându-se majuscula pentru sensul de evenimente istorice". Aşa încât, apreciază autorul, „se poate sesiza cu destulă claritate o anumită unilateralitate a termenului *istoriografie*. El se referă de fapt numai la efectul activității istoricului, adică la rezultatele scrierilor lui. Acesta a fost şi cazul termenului de istoriografie cunoscut încă în limba greacă. Nu se constată în acest termen nici o referire la modalitatea de cercetare. Şi poate că din această cauză termenul «istoriografie» nu a cunoscut o aplicare universală, cel puțin în accepția sa mai restrânsă. Tendința de a folosi o desemnare unitară a istoriei, chiar şi cu prețul unei anumite ambiguități, este evidentă"[36].

Deşi Topolski îl citează aprobativ, în ceea ce priveşte vechimea termenului de istoriografie, Alfred Stern are totuşi un alt punct de vedere. Premisa de la care porneşte el este aceea că restrângerea obiectului istoriei numai la trecut nu poate fi valabilă decât în parte, în înțelesul că aşa ceva „nu este adevărat decât pentru *istoria-cunoaştere*, nu însă pentru *istoria-realitate*. Există, în adevăr, două istorii: aceea care se povesteşte şi aceea care se face. Ceea ce se povesteşte nu poate, în chip evident, să se raporteze decât la trecut… Este istoria-cunoaştere, istoria povestită prin viu grai sau prin scris. Dar această istorie-cunoaştere are un obiect: istoria-realitate. În ceea ce o priveşte pe aceasta din urmă este evident că ea are un trecut, un prezent şi un viitor, că ea curge din trecut în prezent şi se proiectează spre viitor".

În viziunea lui Stern, aşadar, ar exista două tipuri de istorie; cu alte cuvinte, istoria ar fi duală, iar dualitatea ei este deseori mascată de

---

[36] *Ibidem*, p. 43.

sărăcia limbajului, în sensul că „limbajul uzual nu are decât un singur cuvânt pentru a desemna istoria-cunoaştere şi istoria-realitate”. În fond, tocmai acesta este modul de gândire al lui Hegel, pe care îl şi citează de altfel, şi anume: „«istoria reuneşte în limbajul nostru şi partea obiectivă şi partea subiectivă, şi semnifică tot atât de bine *historiam rerum gestarum* ca şi *res gestae*; ea este ceea ce s-a petrecut, nu mai puţin decât naraţiunea istorică»”[37].

Spre deosebire de Topolski, care îmbrăţişează se pare întru totul teza hegeliană, cel puţin în privinţa istoriei văzută ca relatare a evenimentelor (*historiam rerum gestarum*) şi ca descriere a evenimentelor (*res gestae*), Stern face un pas mai departe şi arată că, deşi Hegel se referea numai la neputinţa limbii germane pentru a exprima separat cele două tipuri de istorie, „totuşi, situaţia este similară şi în celelalte limbi”, fiindcă, observă el, „nici una dintre marile limbi moderne – nici franceza, nici engleza, nici italiana, nici spaniola, nici rusa, cum mi se dovedeşte –, nu separă în conceptul de *istorie*, de obicei, aspectul realitate de aspectul cunoaştere”[38].

Desigur, au existat şi unele încercări de folosire a unui limbaj adecvat, a unei terminologii erudite, care să pună în evidenţă deosebirea dintre cele două aspecte ale istoriei. Autorul nu le contestă; el contestă însă rezultatele lor, al căror succes a fost limitat şi trecător. Cu toate acestea, Stern nu pare a fi deloc sceptic. Dimpotrivă, în vederea depăşirii unei atare situaţii, care a apropiat sau a depărtat pe mulţi dintre marii istorici şi teoreticieni ai lumii, el se arată ferm convins că „distincţia italiană dintre *istorie* şi *istoriografie* – aceasta pentru a desemna istoria-cunoaştere, aceea pentru istoria-realitate – constituie o terminlogie excelentă, susceptibilă de a fi transpusă în celelalte limbi”[39].

Iată-ne dar, din nou, în faţa a două puncte de vedere diferite, ambele autorizate, unul formulat de Topolski, celălalt de Stern, primul destul de recent, ultimul ceva mai îndepărtat în timp. Se pare însă că nici unul nu izbuteşte să înlăture echivocurile ce continuă să treneze asupra definirii istoriei ca ştiinţă, ca indubitabilă disciplină ştiinţifică.

Cum am văzut, Topolski admite că termenul de istorie ar avea mai multe semnificaţii şi ca atare el propune să se ţină cont de toate acestea, de toate nuanţele sau diferenţierile sale posibile. Încercând un

---

[37] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 13; alte amănunte, vezi în G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 97.

[38] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 13.

[39] *Ibidem*, p. 14.

rezumat, un fel de concluzie la analizele pe care le-a întreprins, autorul polonez consideră totuşi că se pot distinge clar doar „trei semnificaţii principale ale termenului «istorie»: istoria ca evenimente, istoria ca activitate de cercetare a istoricului şi istoria ca rezultat al acestei activităţi, adică suma afirmaţiilor despre evenimente. În ultimele două accepţiuni este vorba de istorie ca ştiinţă. O astfel de concepere a istoriei s-a format treptat ..., o dată cu dezvoltarea gândirii asupra faptelor istorice sau a ştiinţei care le reconstituie".

În viziunea sa, există deci trei posibilităţi sau „trei moduri de concepere a istoriei"[40], dar numai două dintre ele îi conferă istoriei statut ştiinţific. Pentru ca, într-un alt context, el să se dovedească a fi şi mai restrictiv, îndeosebi atunci când face următoarea precizare: „spunând istorie, se poate avea în vedere numai procesul de cercetare"[41]. În ultimă instanţă, aşadar, istoria este una singură, şi ea se reduce, potrivit aprecierii lui Topolski, la cercetarea sau cunoaşterea evenimentelor petrecute în timp, probabil în trecut, accentul fiind pus pe descrierea şi relatarea acestora. De aceea, rezervele sale faţă de termenul istoriografie, de asemenea, ne apar ca insuficient motivate, aproape de neînţeles, cu atât mai mult cu cât Topolski defineşte aproximativ la fel istoriografia („efectul activităţii istoricului . . . , rezultatele scrierilor lui") şi istoria („activitate de cercetare a istoricului" sau „rezultat al acestei activităţi").

Celălalt punct de vedere, afirmat de Stern, se vrea a fi mai puţin complicat, poate ceva mai limpede, însă nu rămâne nici el în afara oricăror ambiguităţi. Dacă Topolski merge tacit pe urmele lui Hegel (avem aici în vedere, între altele, semnalarea tendinţei „de a folosi o desemnare unitară a istoriei", de a accepta, de fapt, sinteza semnificaţiilor ei posibile), deşi nu lasă o astfel de impresie, Stern, în schimb, adoptă o atitudine mai distantă, destul de prudentă, uneori oscilantă, el însuşi vădit nemulţumit de neputinţa detectării unor argumente solide, care să-i confirme intuiţiile, mai curând să-i demonstreze plauzibil propriile opinii. N-am putea spune că Hegel nu este luat suficient în serios de Stern, dar nici că el subscrie integral la ideea gânditorului german, de altfel importantă, într-un anume sens, că „sinteza celor două semnificaţii în singurul cuvânt *istorie* nu este câtuşi de puţin un «hazard superficial», ci corespunde unei necesităţi de ordin superior". Luând această idee hegeliană drept un fel de avertisment, Stern pare să dea înapoi, să se îndoiască de convingerile

[40] Jerzy Topolski, *op. cit.*, p. 44.
[41] *Ibidem*, p. 43.

sale, dovadă că el ține să facă imediat precizarea că „distincțiile terminologice pe care venim să le menționăm sunt, într-adevăr, artificiale, introduse de filosofi”. Chiar eminentul istoric Marrou, încă din 1952, atrăgea atenția că „«specificul fiecăreia din aceste limbi (franceza, engleza, italiana, spaniola, rusa etc. – n.ns.) a refuzat totdeauna să integreze atare distincții într-o tradiție vie; şi pe bună dreptate, căci primul aspect (istoria-realitate) nu există în stare pură sau cel puțin nu este sesizabil decât sub forma celui de-al doilea», adică sub formă de istorie-cunoaştere”.

În consecință, Stern se vede nevoit să admită că ne aflăm „în fața unui punct dificil al problemei”, bineînțeles al problemei explicării şi definirii statutului istoriei. Cu toate acestea, în ciuda reținerilor sale în privința deosebirilor terminologice, autorul nu se lasă deloc convins de ideea că istoria-realitate nu există, admițându-se ca evidentă doar istoria povestită sau scrisă, care este totuna cu istoria-cunoaştere. Este un mod de gândire absurd, apreciază Stern, şi el aparține „anumitor filosofi ultracritici”[42].

Aşa încât, în încheierea acestei părți introductive, concepută ca o deschidere de perspectivă pentru analizele ce vor urma, putem să consemnăm constatarea că în filosofia istoriei, în genere, se conturează divergent două poziții fundamentale: una consideră ca fiind adevărată numai aşa-numita istorie-cunoaştere, un fel de sinteză a diferitelor semnificații ale cuvântului istorie, cealaltă, în opoziție, susține atât istoria-cunoaştere, cât şi istoria-realitate, ca existențe indubitabile, prima raportându-se îndeosebi la trecut, cea de-a doua mai ales la prezent.

Acestea sunt, în fond, direcțiile principale în cadrul cărora s-au edificat de-a lungul timpului teorii şi opinii dintre cele mai diverse şi nu rareori contradictorii asupra istoriei, ea însăşi susceptibilă de noi şi probabil fructuoase investigații.

---

[42] Alfred Stern, *op.cit.*, p.14; spre confirmare, vezi şi H.I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, 1956, p.38-41.

II. **ISTORIE ŞI FILOSOFIA ISTORIEI**

Una din tendinţele frecvent întâlnite, de la Herodot şi până la mulţi dintre istoricii contemporani, este aceea de a defini istoria limitând-o la cunoaşterea trecutului. Potrivit acestei tendinţe, obiectul istoriei ar fi deci, în exclusivitate, cunoaşterea trecutului, atât cât poate fi el cunoscut (Galbraith) sau luminat, cum se exprima Jaspers. Aşa gândesc, spre exemplu, Raymond Aron, Faustino Ballvé, R. G. Collingwood, V. H. Galbraith, J. Huizinga, K. Jaspers, André Lalande, H. I. Marrou etc. Este drept, unii dintre ei acordă o oarecare atenţie şi prezentului, nu însă în măsura în care o face, cum am văzut, Hegel şi Croce, bunăoară, care conturează o altă mare direcţie în definirea istoriei. Am aminti aici, totodată, alături de Hegel şi Croce, numele lui Léon Brunschvicg şi îndeosebi al lui José Ortega y Gasset.

Fie într-un caz, fie în celălalt, cert este că definiţiile date istoriei îşi au umbrele şi luminile lor, notele lor realiste şi lacunele lor, de altminteri ca orice definiţie, căci nu există, din punct de vedere logic, definiţie absolut perfectă sau absolut cuprinzătoare a obiectului definit.

Prin urmare, a defini istoria numai prin prisma prezentului, ca să nu mai vorbim de dificultăţile pe care le ridică explicarea viitorului, caracterul său imprevizibil, este totuna cu a diminua sau chiar a nega importanţa trecutului. Dimpotrivă, a defini istoria doar prin prisma trecutului înseamnă a contesta sau a considera drept imposibilă o istorie a prezentului şi a viitorului, înseamnă mai ales a respinge trăirile, proiectele şi destinul oamenilor. De aceea, nu ni se pare deloc convingătoare teza că singura istorie la care ne-am putea îndreptăţit raporta ar fi istoria trecutului, istoria axată ori limitată la cunoaşterea trecutului.

Trebuie observat totuşi că nici una dintre aceste două mari tendinţe în explicarea şi definirea istoriei nu a neglijat total luarea în discuţie, concomitent, atât a trecutului, cât şi a prezentului. Deosebirile dintre ele provin din accentul pus, deseori mult prea apăsat, fie pe trecut, fie pe prezent.

1. ***Binomul* om-istorie**

Adevărul este că lucrurile nu sunt nicidecum simple. Pentru că, la urma urmei, indiferent cum le-am defini şi le-am recepta, evenimentele, faptele, acţiunile, creaţiile istorice etc. sunt indisolubil legate de viaţa omului şi a colectivităţilor umane. Aşa că, a te ocupa de istorie nu poţi, nu ai cum să nu te ocupi şi de om. Dar omul trăieşte, acţionează, creează în timp şi spaţiu. Investigarea omului, în mod firesc, presupune deci raportarea nu numai la omul de „aici şi de acum", ci la omul de pretutindeni şi de când există el, precum şi, pe cât posibil, la omul viitor. A cunoaşte omul, în sens generic, înseamnă de fapt a cunoaşte prezentul, trecutul şi viitorul său, adică tocmai istoria sa.

Drept urmare, cunoaşterea şi definirea omului nu credem că sunt posibile în afara istoriei sale, după cum nici definirea istoriei nu o vedem posibilă fără să ţinem cont în primul rând de om şi de viaţa sa.

Există părerea, unanim acceptată, că omul este singura fiinţă care are trecut, prezent şi viitor. Dacă dăm acestei opinii girul unui adevăr, cum de altfel ne documentează întreaga istoriei a speciei umane, nu rezultă atunci, fie şi indirect, că nici istoria omului şi a societăţii, în toate variantele sale, nu poate fi concepută decât în lumina trecutului, prezentului şi viitorului, bineînţeles cu condiţia să fim de acord că istoria este strâns legată de viaţa omului şi a colectivităţii în care el trăieşte?

Nu ne îndoim că răspunsul nu poate fi decât afirmativ. Ne îndoim însă, în schimb, de numeroasele şi controversatele definiţii date până în prezent omului.

În definitiv, ce este totuşi omul? Iată o întrebare care a frământat, literalmente a chinuit de-a lungul timpului atâtea minţi savante! Indiferent din ce unghi le-am privi (biologic, social, economic, politic, spiritual, filosofic, psihologic, moral, religios etc.), răspunsurile nu satisfac pe deplin, de cele mai multe ori ele dovedindu-se a fi destul de unilaterale.

S-a spus, de pildă, că omul este „cea mai mare minune" (Sofocle), „zoon politikon" (Aristotel), „trestie cugetătoare" (Pascal), „minunea şi gloria lumii" (Darwin), „esenţa ansamblului relaţiilor sociale", „rădăcina omului este omul însuşi" (Marx), „o fiinţă care ştie sau poate şti că ea trebuie să moară" (Landsberg) etc., etc. Dar, totodată, s-a mai spus că omul „nu este decât deghizare, minciună şi ipocrizie, şi faţă de el şi faţă de ceilalţi" (Pascal), este „singurul animal care trebuie să muncească", „singura creatură care trebuie să fie educată" (Kant), omul este unica „fiinţă mincinoasă", este „o pată

ruşinoasă a naturii" (Schopenhauer), este „bestia blondă" (Nietzsche), „un animal de pradă" (Spengler), „maimuţă degenerată, îngâmfată până la megalomanie" (Th. Lessing), „omul este fiinţa bolnavă de putere" (Seidel)[*] etc., etc.

Ecce homo! Iată *Omul, acest necunoscut*, cum inspirat se exprima medicul Alexis Carrel în titlul cărţii sale consacrate anume omului, obiect şi în acelaşi timp subiect al cunoaşterii, al unei cunoaşteri continue, de vreme ce omul este încă un necunoscut. Adevărul este că avem mai multe cunoştinţe despre natură decât despre „natura" omului. Omul ştie mai multe despre ceea ce nu este decât despre ceea ce este el. Nici chiar despre corpul omului nu ştim totul sau prea multe, darmite despre dimensiunea sa psihologică, în genere spirituală!

În orice caz, omul rămâne pe mai departe un larg câmp de investigaţii, un uriaş munte de enigme. Formele sale de transformare, de exprimare şi de manifestare sunt infinite, imprevizibile şi nebănuite, dificil de a fi identificate, dacă nu cumva imposibil. Nu degeaba s-a spus, cu alte cuvinte, că sufletul[**] omului este un labirint, poate că niciodată accesibil în totalitatea lui însuşi.

Unii oameni de ştiinţă contemporani, spre exemplu, apreciază că *homo sapiens* nu va „mai avea nevoie să evolueze pe plan genetic pentru a progresa. Istoria confirmă această ipoteză", căci este lesne de constatat că „dezvoltarea culturii şi a ştiinţelor după evul mediu . . . nu a determinat nici o schimbare genetică". De asemenea, nu încape îndoială că „progresele ştiinţifice şi tehnice actuale (zboruri spaţiale, elucidarea mecanismelor moleculare ale genei, descoperirea energiei atomice) vor produce schimbări uluitoare până la începutul secolului al XXI-lea, dar nu trebuie să ne aşteptăm la vreo modificare genetică"[1]. Drept urmare, se pune întrebarea: să fie oare necesară o perioadă tot atât de lungă pentru evoluţia spirituală a omului cât a fost necesară pentru evoluţia sa biologică, aproximativ un milion de ani?

Cum se vede, problema cunoaşterii şi a definiri omului nu este deloc simplă. De aceea, simplă nu este nici definirea istoriei sale, în toate formele ei posibile de exprimare.

---

[*] O abordare substanţială a problematicii omului, vezi în Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, Editura Eminescu, Bucureşti, 1987, p. 251-298.

[**] Detalii suplimentare în privinţa sufletului, vezi în La Mattrie, *Omul-maşină şi alte opere filosofice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, p. 148-155.

[1] N.P. Dubinin, *Rasele şi genetica contemporană*, în *Rasismul în faţa ştiinţei*, Editura Politică, Bucureşti, 1982, p. 163.

2. ***Începuturile istoriei ca ştiinţă***

Nu este simplă, însă poate fi simplificată, cum procedează Henri Sée, de pildă, care apreciază că, spre deosebire de matematică, fizică etc., istoria „a fost foarte târziu considerată ca o ştiinţă”[2], adică abia în veacul al XVIII-lea. Până la acea dată, din punctul său de vedere, istoria era doar „cronică, exerciţiu de elocinţă, pretext al predicării morale sau al demonstrării teologice”. Este vorba, pe scurt, de apariţia lucrării *De l'esprit des lois* (Montesquieu), care se opune şi ca atare respinge cauzele finale în explicarea istoriei, deschizând astfel perspectiva posibilităţii conceperii ei ca ştiinţă.

În viziunea autorului, deosebită de aceea a lui Bossuet (*Le discours sur l'histoire universelle*), rolul istoriei, bunăoară, „constă în a grupa faptele, în a le clasa, în a determina raporturile şi dependenţa” lor, convins fiind că „în societăţile umane totul este determinat de principiul cauzalităţii”. Invocarea acestui principiu trebuie înţeleasă în sensul admiterii existenţei incontestabile a unor cauze obiective, „generale şi profunde, care acţionează în chip real”[3], de vreme ce „«toate accidentele sunt supuse acestor cauze»”[4] generale. Scopul său, evident, este acela „de a demonstra că nici un eveniment istoric nu este produsul hazardului”. Mai mult, ridicându-se împotriva oricărei „concepţii teologice sau metafizice, el vrea să dovedească, în *Spiritul legilor*, că aceste legi nu ar putea să aibă caracter absolut: ele sunt relative la regimul guvernului, la constituţia fizică a ţării, la climat, în genere la viaţa popoarelor”.

Deşi nu se bucură de „aceeaşi forţă constructivă” ca Montesquieu, Voltaire are totuşi, în schimb, un mai dezvoltat „simţ critic” şi totodată „este fără îndoială mult mai avizat” decât contemporanul său. În comparaţie cu el, Voltaire se apropie mult mai pregnant de filosofia istoriei, căci autorul lucrării *L'essai sur les moeurs* susţine că istoria „trebuie să se ataşeze principial studiului instituţiilor, cutumelor, civilizaţiei: «schimbările în moravuri şi în legi vor fi marele său obiect»”[5] de cercetare, de cunoaştere sistematică.

Important de reţinut este că, pornind de la o suită de date privind istoria civilizaţiei, Voltaire „se străduieşte să degaje un anumit număr de idei generale şi el a văzut deja foarte clar ceea ce mai târziu se va numi evoluţie”. Ideea de evoluţie demonstra de fapt că se poate vorbi

---

[2] Henri Sée, *Science et philosophie de l'historie*, Félix Alcan, p. 13.
[3] *Ibidem*, p. 14.
[4] *Ibidem*, p. 14-15.
[5] *Ibidem*, p. 15; în ceea ce priveşte caracterul legilor în societate, vezi şi Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 283 şi urm.

despre un progres al spiritului uman. Aşa se face că, continuându-l şi chiar dezvoltându-l pe Voltaire, Condorcet va pune şi mai puternic în lumină această idee de evoluţie, implicit de progres, cum de altfel o atestă însuşi titlul cărţii sale, respectiv *Esquisse des progrès de l'esprit humain*.

În acest context, Henri Sée este de părere că, în fond, tocmai Condorcet este acela de la care Comte „a împrumutat trăsăturile filosofiei sale a istoriei. Acestea sunt mai ales progresele intelectuale pe care Condorcet le plasa pe primul plan, dar el se preocupa de asemenea de a determina transformările care s-au operat în «tipurile de viaţă»".

Ceea ce se impune deci atenţiei, mai mult ca o concluzie de ansamblu, este că „filosofii francezi ai secolului al XVIII-lea … pretind totdeauna să sprijine pe faptele lor concluziile generale"[6]. Nu este de mirare, de aceea, că ei „considerau filosofia lor a istoriei ca o *explicaţie* a istoriei"[7]. În plus, şi aceasta este o trăsătură extrem de importantă a gândirii luministe, trebuie spus că „politica se constituie totdeauna ca un gând ascuns al filosofiei lor. Ei gândesc, în adevăr, că pot acţiona asupra faptelor, să provoace, dacă nu o revoluţie, cel puţin reforme profunde".

Alta este situaţia şi prin urmare şi poziţia faţă de istorie şi de filosofia istoriei a gânditorilor germani. Înainte de orice, nu trebuie să uităm că „patria lor nu forma încă o naţiune"; de asemenea, nu trebuie să uităm că ei „nu au avut, cel puţin până spre 1815, nici o viziune politică". Din aceste motive, „filosofia lor a istoriei ia devreme caracterul unei metafizici"[8]. Excepţie face Herder, poate, şi acesta într-o oarecare măsură, care „are totuşi un simţ foarte ascuţit al realităţii, mult mai ascuţit decât Kant"[9], de pildă.

În studiile *Ideea unei istorii universale din punct de vedere cosmopolit* (1784), Kant „nu-şi sprijină deducţiile sale pe faptele istorice, căci el consideră că întreg cursul istoriei este determinat îndeosebi *a priori*. El afirmă, este adevărat, că studiul «istoriei empirice» este necesar filosofului istoriei, dar acesta nu are nevoie de a avea, în definitiv, decât o «viziune foarte generală asupra istoriei»". La urma urmei, nici nu se putea gândi în alţi termeni, deoarece filosofia istoriei a lui Kant nu avea cum să nu se afle în strânsă legătură cu întreaga sa filosofie. Desigur, Kant nu contesta că „trebuie

6 Henri Sée, *op. cit.*, p. 16.
7 *Ibidem*, p. 16-17.
8 *Ibidem*, p. 17.
9 *Ibidem*, p. 17-18.

să existe relații între istoria filosofiei (firește că și filosofia istoriei – n. ns.) și istoria ca atare, însă fără a determina care trebuie să fie natura acestor relații".

Situându-se pe o poziție și mai extremă, Fichte „se va menține în domeniul pur metafizic și va susține că se poate elabora o filosofie *a priori* a istoriei fără să-și arunce vreodată ochii asupra datelor istoriei concrete". La rândul său, punând semnul egalității „între gândire și realitate"[10], Hegel a continuat calea deschisă de Fichte, întrucâtva și de Kant.

În cadrul acestei incursiuni, de ordin mai mult comparativ, ca o curiozitate ne apare atitudinea eclecticului Cousin, care, „rupând cu tradițiile secolului al XVIII-lea francez, a edificat în nori groși o strălucitoare filosofie a istoriei ce a putut să suscite aplauzele entuziaste ale auditorilor săi, cum remarcă Cournot, dar din care nu mai subzistă nimic demult timp". În orice caz, cert este că el aparține unei alte generații, „unei generații care își propunea să construiască ambițioase sinteze înainte de a fi procedat la vreun fel de analize"[11].

Date fiind aceste împrejurări, asupra cărora nu ne pronunțăm deocamdată, ci, dimpotrivă, le luăm drept exact conturate, nu este așadar de neînțeles cum de s-a ajuns la „discreditarea în care a căzut filosofia istoriei", desigur că „mai întâi în Germania, apoi în Franța".

Firește, consecințele nu au întârziat să apară. Una dintre ele a fost aceea că interesul istoricilor s-a îndreptat spre lucrările de erudiție, astfel rărindu-se simțitor ideile originale. „Pentru Ranke, de exemplu, *noțiunea de istorie universală* este aceea care va ține locul filosofiei istoriei; diversele istorii ale statelor sau ale națiunilor se constituie ca fragmente ale acestei *Universalgeschichte*, un fel de istorie «numenală», din care istoria concretă nu ar fi decât traducerea în lume a «fenomenelor»"[12], probabil istorice.

Cu toată sărăcia ei în idei originale, munca de erudiție a avut totuși și un efect pozitiv. „A doua jumătate a veacului al XIX-lea – apreciază Henri Sée – a fost mai cu seamă marcată de un fel «de orgie» de erudiție, orgie binefăcătoare de altminteri, pentru că ea a extins în chip prodigios cunoștințele noastre asupra imensului domeniu al istoriei". La aceasta și-a adus contribuția, totodată, și metoda „folosită de erudiți, metodă din ce în ce mai strictă și minuțioasă", izbutindu-se prin urmare ca istoria să dobândească câte

[10] *Ibidem*, p. 18.
[11] *Ibidem*, p. 19.
[12] *Ibidem*, p. 20.

ceva din ceea ce unii numesc dimensiunea ei ştiinţifică. „Consecinţă tocmai a acestor progrese ale istoriei concrete, «empirice», s-a revenit puţin câte puţin la a lua în considerare posibilitatea unei filosofii a istoriei”, cu condiţia inexorabilă de a evita „orice ambiţie metafizică”. Din acest punct de vedere, al unor noi şanse oferite constituirii filosofiei istoriei chiar de către progresele înregistrate în aria cunoaşterii istoriei concrete, nu mai puţin în folosirea unei metode tot mai adecvate, meritul principal ar aparţine Franţei, după opinia lui Henri Sée, fiindcă „tocmai Franţa este aceea în care se restabileşte legătura cu secolul al XVIII-lea”[13], secol luat, deseori, drept punct de referinţă pentru apariţia filosofiei istoriei.

Un loc aparte, în acest sens, îl ocupă Auguste Comte, căci el „este, orice s-ar spune, discipolul «filosofilor» veacului precedent”[14]. Îl deosebeşte poate de ei tendinţa sa spre „o mai puternică rigoare ştiinţifică . . . necrezând în progresul indefinit, el este mai ataşat stabilităţii decât schimbării. Filosofia sa a istoriei, se va vedea de altfel, nu este exclusiv «dezinteresată», pentru că scopul din urmă al speculaţiilor sale este regimul *pozitiv*, pe care el vrea să-l instituie drept ceea ce credea a fi binele umanităţii”.

Ca şi Auguste Comte, susţine Henri Sée , Cournot este şi el un nume larg cunoscut, un nume ilustru. Cournot „nu are nici un gând ascuns, de nici un fel; curiozitatea ştiinţifică, în exclusivitate, este aceea care îl determină să reflecteze asupra «mersului evenimentelor». Filosofia istoriei este deci, la Cournot, pur *critică*; este ceea ce îi dă un loc atât de eminent printre gânditorii preocupaţi de filosofia istoriei, este fără îndoială raţiunea pentru care ideile sale sunt atât de fecunde”.

O oarecare curiozitate, ca să nu spunem ciudăţenie, o stârneşte însă faptul că cei doi gânditori, Comte şi Cournot, „au fost amândoi savanţi, matematicieni de profesie, care au tratat filosofia ştiinţelor. Ceea ce – ne asigură Henri Sée – nu este totuşi un rezultat al hazardului”[15].

Că activitatea acestor doi savanţi în domeniul filosofiei istoriei este sau nu un rezultat al hazardului rămâne de văzut. Deocamdată, interesul nostru se concentrează în direcţia principalelor consideraţii formulate de Henri Sée, fie că este vorba de istorie, fie de filosofia istoriei.

---

[13] *Ibidem*, p. 21.
[14] *Ibidem*, p. 21-22.
[15] *Ibidem*, p. 22.

În esenţă, el apreciază aşadar că până în secolul al XVIII-lea istoria nu a fost ştiinţă şi ca atare nu i se poate recunoaşte acest statut. Posibilitatea de a deveni ştiinţă a apărut o dată cu editarea lucrării *De l'esprit des lois*, deoarece în această operă Montesquieu demonstrează rolul hotărâtor al cauzalităţii în explicarea sensului evenimentelor istorice. Cauzele şi legile nu sunt însă absolute, ci relative; ele depind de o sumă de factori, în ultimă instanţă depind de modul cum îşi trăiesc oamenii viaţa.

Nu este omis, totodată, „simţul critic" al lui Voltaire, dar mai ales nu este omisă încercarea sa, pe de o parte, de a defini obiectul istoriei, iar pe de altă parte de a pune în evidenţă importanţa pe care o are pentru filosofia istoriei stabilirea unor principii generale, de genul evoluţiei, schimbării, progresului* etc.

Potrivit interpretării propusă de Henri Sée, Voltaire a anticipat doar ideea de evoluţie, pe când Condorcet a pus-o puternic în relief, făcându-şi chiar din ea un adevărat punct de plecare pentru schiţarea progreselor indefinite ale spiritului uman, ale umanităţii, ca şi pentru identificarea transformărilor petrecute în diferitele tipuri de viaţă ale oamenilor, în atât de complexa şi încă nebuloasa istorie a existenţei lor. Este motivul pentru care Henri Sée consideră că, în planul filosofiei istoriei, Condorcet l-a influenţat pe Comte, realizându-se astfel legătura între cele două veacuri, mai precis între sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea.

În fine, în lumina punctului de vedere susţinut de Henri Sée, trebuie reţinut că trăsătura fundamentală a preocupărilor de istorie şi îndeosebi de filosofia istoriei din veacul al XVIII-lea constă într-o crescută atenţie acordată realităţii istorice concrete, într-o continuă raportare a principiilor sau concluziilor teoretice generale la faptele istorice, în acest fel filosofia istoriei devenind pur şi simplu o *explicare* a istoriei, o explicare probabil laică. Numai că, făţiş ori nu, în spatele acestei explicaţii, adică a filosofiei istoriei, observă Henri Sée, se afla o anumită politică şi bineînţeles interesele pe care ea le exprima.

Chiar şi indirect, rezultă atunci că între istorie şi filosofia istoriei, între explicarea şi interpretarea faptelor istorice, pe de o parte, şi politică, pe de altă parte, există anumite condiţionări sau cel puţin

* La care se adaugă în chip necesar şi acela al noutăţii, calităţii şi valorii, principii abordate într-un mod inedit şi original de Mircea Florian, în *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, *ed. cit.*, p. 166-194.

unele relații de reciprocitate, toate laolaltă, totodată, cuvenindu-se să fie analizate în perspectiva ideii de națiune.

Nu vedem cum ar putea fi altfel înțelese aceste opinii avansate de Henri Sée, de vreme ce el argumentează că apariția relativ târzie a filosofiei istoriei în Germania – în comparație cu Franța –, dar mai cu seamă nota ei dominant „metafizică" s-ar explica atât prin inexistența acestei țări ca națiune până în secolul al XIX-lea, cât şi prin lipsa unui orizont politic propriu.

În orice caz, indiferent cât de realistă este sau nu interpretarea la care ne referim, nu putem să nu fim însă de acord cu părerea lui Henri Sée potrivit căreia filosofia germană a istoriei, ignorând faptele istorice, ignorând în fond cunoaşterea istoriei concrete, nu a făcut în prima jumătate a veacului al XIX-lea decât să cadă în desuetudine, ceea ce s-a petrecut şi în Franța, de altfel, prin generația lui Victor Cousin.

Succint, ar fi dar de reținut că în discutarea istoriei şi a filosofiei istoriei Henri Sée se raportează prioritar la definirea obiectului istoriei şi, în acest scop, la ideea de cauzalitate şi lege, simț critic şi simț al realității, evoluție, schimbare şi progres, necesitate a unor principii şi concluzii generale bazate pe cunoaşterea faptelor istorice etc.; de asemenea, el evocă analiza şi sinteza, în principal folosirea unei metode adecvate în cercetarea şi explicarea istoriei, toate acestea, se pare, coroborate şi abordate în perspectiva ideii de politică şi de națiune, unicul punct de referință pentru autor, în timp, rămânând însă secolul al XVIII-lea, care ar marca, în viziunea sa, începuturile istoriei ca ştiință.

Ceva mai înainte, spuneam că problema definirii omului, a istoriei şi a filosofiei istoriei nu este câtuşi de puțin simplă, dar că Henri Sée o simplifică. Am avut şi avem în vedere, în sensul acestei afirmații, existența şi a altor analize, mai documentate şi complexe, întrucâtva mai nuanțate, poate că şi mai convingătoare, măcar în unele privințe.

Pe scurt, iată, spre exemplu, cum gândea şi ce transmitea studenților săi reputatul om de cultură, profesorul universitar Mircea Florian, într-unul din cursurile sale ținut la Universitatea Bucureşti – Facultatea de Filosofie şi Litere, curs ce îşi propunea să analizeze, în prima lui parte, *istoria, obiectul şi metoda ei*.

Încă de la început, filosoful se arăta preocupat de necesitatea explicării esenței istoriei, a istoriei în general. Folosindu-se de o documentare vastă, de diverse orientări, el şi-a făcut un punct de

plecare din observația gânditorului Theodor Lessing (*Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, 1927) că în literatura contemporană de specialitate există peste douăzeci de semnificații atribuite istoriei, dar că dintre toate doar două sau trei se dovedesc a fi deosebite.

Una dintre acestea, prima de care se ocupă Florian, e că „istoria este în același timp obiectul de studiat (*res gestae*), o realitate specifică, și studiul acestui obiect (*historia rerum gestarum*)"[16]. Este semnificația pe care o ironizează fără rețineri Max Nordau (*Le sens de l'histoire, 1910*), pe bună dreptate, pentru că, voit ori nu, se confundă sau se identifică aici istoria cu cel ce se ocupă de istorie, adică se admite dependența realității istorice de gândirea sau subiectivitatea istoricului.

Florian nu se vrea a fi deloc tranșant, cum a procedat de altminteri în întreaga sa viață. El nu ezită să intre în fondul problemei, să aducă argumente solide, în lumina faptelor istorice, fără să respingă brutal soluția idealistă, însă fără să-și ascundă totodată opțiunea sa pentru soluția realistă.

3. ***Istoria ca obiect și istoria ca știință (scepticismul și dogmatismul în istorie)***

Din punctul său de vedere, premisa esențială de la care trebuie să pornim este următoarea întrebare: „ce corespondență există între istoria ca obiect și istoria ca știință; este prima oglindită de a doua sau ea suferă transfigurări?"

Un prim răspuns, apreciază filosoful, este „scepticismul istoric sau imposibilitatea istoriografiei de a oglindi cu fidelitate realitatea istorică", uneori mergându-se chiar până la negarea posibilității istoriei, cum a procedat, de pildă, Giuseppe Rensi.

Un al doilea răspuns, caracterizat prin optimism și de aceea vădit opus primului, este cel „dogmatic, întrucât recunoaște posibilitatea istoriei de a exprima adecvat realitatea istorică". Ca exemplu, în acest context, este amintit numele lui Hegel, „gânditorul speculativ sau metafizicianul istoriei", alături de care Florian situează, din aceleași motive, și „istoriografia pozitivistă". Referindu-se la aceasta, filosoful român reține ca o caracteristică a ei ideea că „istoria, dacă aplică metodele științelor experimentale, eliminând subiectivitatea istoricului, poate atinge cel mai înalt grad de obiectivitate"[17].

---

[16] Mircea Florian, *Introducere în filosfia istoriei*, Editura Garamond, București, 1997, p. 37.

[17] *Ibidem*, p. 38.

În fine, Florian susține că cel de „al treilea răspuns este o corectare a celui de-al doilea în forma pozitivistă sau empiristă a acestuia: istoria tinde prin cercetare critică să ofere un tablou al vieții umane de o veracitate progresivă, deci tinde să se apropie gradual de o cât mai perfectă obiectivitate, reducând tensiunea şi decalajul dintre obiect şi cunoaşterea lui”[18].

Odată făcute aceste precizări, desigur că în strânsă legătură cu marile înțelesuri conferite istoriei, Florian apreciază că este necesar să se ocupe în continuare de „aspectele lor subordonate, atât la istoria ca ştiință . . ., cât şi la istoria ca obiect”.

În cazul istoriei ca ştiință, el ne documentează că „tradiția ne-a păstrat doi termeni care se găsesc în cea dintâi clasificare modernă a ştiințelor, în clasificarea lui Bacon: «istoria naturală» şi «istoria civilă», ambele fundate pe memorie”. Dovadă că, subliniază autorul, „şi astăzi citim pe frontispiciul muzeelor de biologie (îndeosebi de zoologie) titulatura de «muzee de istorie naturală», în sensul originar al cuvântului de «istorie» (*historia*): cercetare, anchetă, investigație în domeniul naturii, ca şi în domeniul «civil» sau al vieții umane”.

Ca şi Alfred Stern, Florian ne vorbeşte şi el despre dificultățile şi uzul limbajului, care „a limitat istoria ca investigație sau anchetă numai la treburile omeneşti, iar «istoria naturală» a rămas un arhaism, o supraviețuire a unei clasificări perimate. Dar neajunsurile limbajului stau în aceea că istoria ca ştiință are şi un al doilea subînțeles: ea este nu numai investigație, anchetă, ci şi rezultatul investigației, «povestirea» celor descoperite prin anchetă asupra, în primul rând, a vieții sociale, a treburilor omeneşti”.

Gânditorul recunoaşte că acest subînțeles nu este lipsit de echivocuri. În scopul evitării lor „s-a propus ca al doilea subînțeles al istoriei ca ştiință (povestirea rezultatelor obținute de investigație, adică de primul subînțeles) să fie înlocuit cu acela de *istoriografie* (F. J. C. Hearnshaw, *History as a Science*, în „Scientia”, vol. I, 1931, p. 231). Credem însă – susține Florian – că termenul de istoriografie este mai potrivit pentru a desemna ambele subînțelesuri ale istoriei ca ştiință”[19].

Filosoful român e de părere că există totuşi şi un al treilea sens sau subînțeles al istoriei ca ştiință, anume că „istoria este şi materialul informativ (monumente, referate, documente de tot felul), de care se serveşte ştiința pentru a cunoaşte sau clarifica realitatea istorică”[20].

[18] *Ibidem*, p. 38-39.
[19] *Ibidem*, p. 39.
[20] *Ibidem*, p. 39-40.

Este drept, acest sens ar putea „fi redus la primul subînțeles al istorie ca ştiință: este însăşi investigarea sau strângerea documentelor. El ar putea cuprinde şi pe cel de-al doilea subînțeles, rezultatul investigației" . Dar cel puțin tot atât de drept este să-l privim şi ca „un sens distinct", dacă avem în vedere „aplicarea lui necesară în « istoria civilă», în istoria omului, pentru motivul important că în acest tărâm există o diferență mai mare între obiectul istoric şi ştiința corespunzătoare, deoarece materialul informativ sau de documentare are un rol mai mare decât în tărâmul naturii" .

N-am fi mai amintit de acest al treilea sens dacă Florian nu ar fi adus aici în discuție un element inedit, original, oricum nemaiîntâlnit de noi până în prezent, acela că „istoria omului impune o sforțare de «reconstrucție», de «resurecție», aproape străină ştiințelor naturale, aceasta din cauza obiectului specific al istoriei umane".

În lumina acestei formule, de „reconstrucție" în istorie, raportată exclusiv la om, el abordează mai departe, de altfel, istoria ca obiect, abordează de fapt subînțelesurile ei „din ce în ce mai complete".

Se cuvine să precizăm însă că, în viziunea sa, istoria ca obiect este totuna cu realitatea istorică. Or, tocmai această realitate istorică îşi propune să o explice, să o analizeze, să-i desprindă „caracterele esențiale", să surprindă, cu alte cuvinte, esența istoriei în general.

Nu vom intra prea mult în amănunte, dar nu putem să nu observăm de la început că analizele sale, într-o atare perspectivă, sunt literalménte filosofice. Privite în grabă, ele lasă impresia unei anumite influențe venită din partea filosofiei contemporane germane, mai cu seamă din partea neocriticismului kantian. În realitate, cum vom vedea în curând, Florian rămâne un gânditor original, inconfundabil, un adevărat maestru al dezbaterii unor dificile probleme filosofice şi al unor temeinice construcții în domeniul culturii.

Aşa se face că, în debutul acestor analize, el invocă „două noțiuni fundamentale, de la care trebuie să pornească orice determinare principială: individual şi general"[21].

Luând mai întâi în discuție noțiunea de *individual*, Florian izbuteşte să pună convingător în evidență câteva deosebiri notabile dintre individual şi unic, pe de o parte, dintre esență şi relație, pe de altă parte. În toate cazurile, argumentația sa riguroasă are drept punct de plecare – şi nu întâmplător – omul, umanitatea şi națiunea, entități fără de care, se pare, nu poate fi concepută sau mai degrabă explicată incontestabila realitate istorică, adică obiectul istoriei umane.

---

[21] *Ibidem*, p. 40.

Deşi interesante şi sugestive, detaliile sunt totuşi în număr mult prea mare ca să le putem reține pe toate în economia acestui capitol. De aceea, ne vom limita doar la ceea ce am putea numi un fel de concluzii ale gândirii filosofului, spre exemplu că individualul este „unicul, singularul, ceea ce a avut o singură dată, ceea ce nu se repetă. Individual şi unic nu sunt însă totuna. Desigur, tot ce este individual este şi unic, dar nu tot ce este unic este individual”[22].

În cadrul acestei distincții, bazată pe o largă motivare logică, el ajunge să conchidă la un moment dat că omul „este o realitate unică, nu însă una individuală. Omul nu este un individ, cum acceptă limbajul vulgar, ci o realitate unică, este un *Unicum*. Oricât de ciudat sună, la prima auzire, este totuşi real că omul nu este un individ”[23].

Aceasta fiind situația, că omul este un unicat, rezultă atunci că realitatea istorică, indisolubil legată de el, poate fi definită ca „o realitate unică sau «individuală», avută o singură dată”.

Un astfel de mod de a defini istoria, arată Florian, nu este străină nici altor gânditori, de pildă lui Windelband şi Rickert, reprezentanți de frunte ai Şcolii de la Baden, cunoscută şi sub numele de „Filosofia valorilor”. În esență, ambii filosofi germani s-au străduit să demonstreze că între natură şi istorie există anumite deosebiri; prin urmare, deosebiri există şi între ştiințele naturii şi disciplinele istorice. De altminteri, spre sfârşitul secolului trecut, Windelband pleda expres „pentru deosebirea dintre disciplinele istorice, pe care le numea *idiografice* (*idion* = propriu, particular, concret), şi ştiințele naturale, denumite şi *nomotetice* (*nomos* = lege), fiindcă funcția lor nu e de a descrie individualul, ci a descoperi legile”.

Dezvoltând concepția lui Windelband, Rickert, la rândul său, „stabilea «limitele» conceptualizării naturaliste”, argumentând pe larg, în perspectiva valorilor şi culturii, că ştiințele naturii „procedează «generalizant» şi tind spre legi, pe când istoria procedează «individualizant»”[24].

Cum era de aşteptat, Florian nu îmbrățişează integral punctul de vedere formulat de fruntaşii Şcolii de la Baden. „Procedeul de a defini realitatea istorică în opoziție cu realitatea naturală – scrie el – este necesar, dar nu suficient”. Înainte de toate, pentru că acest procedeu „este prea vast, ca pe o haină prea lungă şi prea largă”. Dovadă că „există ştiințe naturale care au ca obiectiv de cercetare o realitate

---

[22] *Ibidem*, p. 41.
[23] *Ibidem*, p. 42.
[24] *Ibidem*, p. 43.

individuală”. În acest sens, subliniază gânditorul român, este concludent cazul geografiei şi al astronomiei, bunăoară, care se ocupă cu studierea Pământului, a diverselor continente şi ţări, a planetelor etc., toate fiind considerate de autor drept realităţi unice.

În continuare, aducând în discuţie cea de-a doua noţiune fundamentală, respectiv noţiunea de general, intim legată de aceea de individual[*], Florian se străduieşte să-şi consolideze argumentaţia, arătându-se astfel convins că generalul nu rătăceşte autonom, undeva deasupra unor „indivizi abstracţi”. Dimpotrivă, generalul este solidar „unui individual, singurul de sine stătător. Iar individualul plăteşte independenţa sa prin aceea că el este constituit dintr-un număr indefinibil de note generale. Individul – subliniază încă o dată filosoful – este locul de intersecţie, este con-creşterea, contopirea indestructibilă a unui număr de determinări, de date generale”.

Generalul şi individualul nu pot fi deci separaţi, căci în realitate nu există nimic numai sub aspect general sau doar individual. De aceea, apreciază Florian, „adevărul stă de partea celor ce nu opun radical sau absolut individualizarea şi generalizarea, ci se mulţumesc cu precizarea: una se interesează «mai mult» sau cu precădere de individual, cealaltă (ştiinţa naturii) de general”.

Şi totuşi, nu rare sunt împrejurările când gânditorul român se pronunţă într-un chip destul de categoric, de exemplu că „interesul istoriei e polarizat de individual”[25], ori că „istoria se deosebeşte de toate celelalte ştiinţe prin orientarea ei spre individual sau concret”[26], cum se confirmă şi în cazul apariţiei unui volum „consacrat istoriei sub titlul semnificativ – *Histoire, science du concret*, al cărui autor inspirat de existenţialism este Eric Dardel”[27].

În principal, am putea dar reţine că, preocupat fiind de explicarea şi definirea istoriei, Florian pune mai întâi sub semnul întrebării ideea dacă există sau nu vreun raport între istoria ca obiect şi istoria ca ştiinţă, adică între realitatea istorică şi posibilitatea cunoaşterii ei, pentru ca apoi, după ce examinează răspunsul sceptic, dogmatic şi pozitivist, el să se oprească la distincţia lui Bacon dintre „istoria naturală” şi „istoria civilă”.

---

[*] În legătură cu acest cuplu de categorii, vezi şi analizele pe care Mircea Florian le dezvoltă în *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Editura Eminescu, Bucureşti, 1983, p. 109-116.

[25] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed. cit.*, p. 44.

[26] *Ibidem*, p. 40-41.

[27] *Ibidem*, p. 41.

În lumina acestei distincții, gânditorul abordează mai departe câteva dintre subînțelesurile istoriei ca știință, context în care constatăm că în unele privințe modul său de gândire este identic sau apropiat de acela al lui Topolski, Henri Sée, Alfred Stern etc. Există însă între ei – şi nu sunt singurii – şi deosebiri notabile, atât de terminologie, cât şi de concepție. Este drept, fiecare dezvoltă un punct de vedere personal, ce se bazează pe o documentare proprie. Dar nu este mai puțin adevărat că judecățile de valoare şi ca atare contribuțiile lor la explicarea istoriei şi la fundamentarea unei filosofii a istoriei sunt sesizabil diferite, uneori poate că chiar opuse. Or, tocmai această diversitate de opinii contradictorii ne demonstrează, încă o dată, nu numai că există şi în prezent numeroase dificultăți – practice şi teoretice – ce blochează drumul cunoaşterii tuturor formelor de manifestare şi de exprimare ale omului şi istoriei sale, ci totodată ne confirmă cât de complexă poate fi o astfel de temă, a definirii esenței istoriei şi a argumentării statutului ei științific. De aceea, nu credem că există în actualul câmp al cercetării istoriei vreun fel de judecată, raționament, concluzie, teză sau ipoteză, mod de argumentare etc., care să nu poarte în chip obiectiv amprenta posibilităților limitate ale celui ce le-a formulat, indiferent de cât de specialist, de dotat şi documentat ar fi el.

Oricât de sumară am vrea să fie, o privire retrospectivă este totuşi în măsură să ne arate că nu există consens, de pildă, în ceea ce priveşte stabilirea începuturilor istoriei ca știință. Ca dovadă, în timp ce Florian ia ca punct de referință clasificarea propusă de Francis Bacon, deci primele decenii ale secolului al XVII-lea, Topolski, în schimb, evocă secolul al XVI-lea, probabil sfârşitul epocii Renaşterii, iar Henri Sée susține că până în veacul al XVIII-lea istoria nu era decât „exercițiu de elocință, pretext al predicării morale sau al demonstrării teologice”. De asemenea, spre deosebire de Topolski, Florian şi Stern pledează pentru importanța termenului de istoriografie, a posibilității de a fi transpus în toate limbile de circulație internațională. Curios este însă faptul că nici Florian, nici Stern nu atribuie acelaşi sens istoriografiei. Dacă autorul român consideră că vocabula istoriografie ar fi cât se poate de potrivită pentru a acoperi ambele subînțelesuri ale istoriei ca știință, respectiv de investigație şi rezultat al acestei investigații, Stern, din contra, limitează istoriografia numai la istoria-cunoaştere. În viziunea sa, să ne reamintim, istoria nu este unitară, ca la Hegel, şi nici nu are mai multe subînțelesuri sau semnificații. Istoria este duală, iar dualitatea ei

este exprimată de istoria-realitate şi istoria-cunoaştere, ale cărei particularităţi nu sunt luate de el în discuţie, precum o fac Florian şi Topolski.

Desigur, între aceşti autori, între analizele şi concluziile lor există şi alte deosebiri. Ne gândim, bunăoară, la felul diferit în care sunt abordate semnificaţiile istoriei şi la importanţa ce i se acordă uneia sau alteia dintre ele, ca şi la aprecierea şi situarea contradictorie în timp a ideii de evoluţie şi de progres[*], a raporturilor dintre naţiune şi politică, când ignorate, când evocate; nu în ultimul rând, totodată, ne gândim la deosebirile de opinii în ceea ce priveşte perioada apariţiei actului critic în istorie, identificarea istoriei universale cu filosofia istoriei şi a filosofiei istoriei cu „logica istoriei"[**], ca să nu mai vorbim de modul diferenţiat în care sunt tratate istoria ca obiect şi istoria ca ştiinţă, adică istoria-realitate sau istoria-concretă[***] şi istoria-cunoaştere.

Toate acestea, în consecinţă, ne determină să credem că ceea ce îi deosebeşte pe autorii citaţi – relativ la istorie şi filosofia istoriei – este cu mult mai puternic decât ceea ce îi apropie în gândire, în documentare şi argumentare. Nu e singurul, dar acesta este unul dintre motivele, de altfel întreţinut şi de alţi istorici şi mari filosofi ai lumii, ce ne cultivă un anumit scepticism – prudent – faţă de posibilităţile reale de explicare şi definire a esenţei istoriei, mai cu seamă de edificare a ei ca ştiinţă, rămânând sub observaţie, în acelaşi timp, întrebarea dacă filosofia istoriei, la rândul său, poate fi sau nu considerată şi ea o ştiinţă?

În orice caz, numărul crescut de semnificaţii, de înţelesuri şi subînţelesuri atribuite istoriei, ca să nu mai vorbim de caracterul şi motivarea lor diferită, denotă că istoria, în general, constituie o zonă a realităţii greu, dacă nu cumva imposibil de a fi pe deplin cunoscută şi mai ales de a fi definită sau prinsă în termeni conceptuali.

---

[*] În comparaţie cu Henri Sée, vezi, de pildă, Jerzy Topolski, *Metodologia istoriei*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Busureşti, 1987, p. 59-68.

[**] „Înlocuirea tradiţionalei filosofii a istoriei prin «logica istoriei» – remarcă Florian – este o realizare contemporană, îndeosebi pe linia neocriticismului kantian" (*Introducere în filosofia istoriei, ed. cit.*, p. 40).

[***] În această ordine de idei, Florian ţine să atragă atenţia la un moment dat că Henri Sée, spre exemplu, „ajunge la următoarea constatare, care pune în primejdie caracterul ştiinţific al istoriei: «apoi, cum s-a observat, nu există ştiinţă decât a „generalului"; numai la „general" se aplică legile. Or, istoria înregistrează. . . fapte *individuale*, evenimente care nu se repetă, care sunt esenţial contingente (*Introducere în filosofia istoriei*, *ed.cit.*, p. 46).

4. ***Istoria-realitate* şi *istoria-cunoaştere***

Distincţia dintre istoria-realitate şi istoria-cunoaştere, propusă de Alfred Stern, sugerează parcă mai multă credibilitate, cel puţin la prima vedere. În cele din urmă, în lumina unor analize atente, se va dovedi însă că nu este nici ea lipsită de echivocuri.

Raymond Aron, cunoscut filosof contemporan al istoriei, scria că „omul are o istorie fiindcă el devine prin timp, pentru că el edifică opere care îi supravieţuiesc, pentru că el moşteneşte monumentele trecutului. Istoria-realitate şi istoria-ştiinţă există în mod autentic pornind de la momentul în care oamenii transmit cuceririle lor comune şi progresează prin această înlănţuire”[28].

Am fi deci tentaţi să admitem că, în sfârşit, am întâlnit două puncte de vedere convergente. Dar nu acesta este adevărul, căci ceva mai departe, într-un alt context, Aron face precizarea că, „întrucât cunoaşterea trecutului este un aspect al realităţii istorice, noi nu vom separa reflecţia asupra ştiinţei şi descrierea devenirii. Teoria . . . nu trebuie să despartă subiectul de obiect”[29].

Respingerea distincţiei dintre istoria-realitate şi istoria-cunoaştere este evidentă. Cu toate acestea, Stern rămâne credincios ideii sale. Deşi nu contestă că „istoria-realitate nu este sesizabilă decât sub forma istoriei-cu-noaştere”, el se arată însă convins că „aceasta este adevărat numai cu condiţia ca să se limiteze istoria la *trecut*. De îndată ce se admite o istorie a prezentului, diferenţa dintre istoria-cunoaştere şi istoria-realitate sare în ochi, iar aceasta se detaşează de aceea ca un întreg de parte. Oricine a trăit al doilea război mondial, oricine a participat la bătălia din Franţa, în mai şi iunie 1940, sau la bătălia de la Fezzan, în Africa, oricine a intrat în Paris în august 1944 cu divizia Leclerc, oricine a primit «un glonţ în piele» sau a fost deportat în Germania şi care *citeşte* acum istoria celui de-al doilea război mondial de Churchill, de Gaulle sau Einsehower, îşi dă seama că *există* o istorie-realitate şi că nu se poate a o confunda cu istoria sedimentată în documente şi scrisă în cărţi”.

La baza acestei convingeri, cum recunoaşte autorul însuşi, stă noţiunea de „subiectivitate, o specie de *cogito* patetic, care s-ar putea exprima în aceşti termeni: *eu sufăr sau eu am suferit – deci există o realitate-istorică*”. De aici concluzia, firească într-un anumit sens, că

[28] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, 1956, p. 37.
[29] *Ibidem*, p. 45.

„realitatea-istorică este prin urmare o *realitate în mod subiectiv trăită – în mod veritabil trăită*, şi nu numai *retrăită* în imaginaţia istoricului, ca istoria zisă «contemporană» a lui Croce”[30].

De fapt, disputa nu ni se pare că se poartă asupra istoriei ca atare, adică nu vizează cu precădere elucidarea conceptului de istorie, nu răspunde la întrebarea: ce este istoria? Mai exact, istorie este sau nu o ştiinţă? Ea ni se înfăţăşează, mai degrabă, ca expresie a unui efort – premeditat făcut, de altminteri lăudabil – de a contribui la netezirea drumului unei înţelegeri corecte a raportului trecut-prezent în istorie, la urma urmei tocmai a factorului *timp*, fără de care nu numai că istoria ar fi un nonsens, dar nici n-ar fi posibilă, bineînţeles dacă concedem că cel ce creează şi suportă istoria, omul, trăieşte, simte şi acţionează în timp şi spaţiu.

Nu este însă singura constatare ce ni se impune, pentru că Stern, pe alocuri exclusivist, ca să nu spunem dogmatic, nu-şi detaliază întotdeauna suficient gândul. De pildă, el susţine că, privită prin prisma trecutului, într-adevăr, istoria-realitate este totuna cu istoria-cunoaştere. Deosebirea dintre ele intervine doar în prezent, în lumina prezentului, întrucât realitatea istorică numai în prezent poate fi intens şi veritabil trăită, de către cel ce o face sau o suportă, pe când istoricul doar o retrăieşte, prin imaginaţie.

Ne apasă aici mai multe nedumeriri. Întâi de toate, ne punem întrebarea: dacă limităm istoria exclusiv la trecut, de ce nu există distincţie între istoria-realitate şi istoria-cunoaştere? Contextul ne obligă la un singur răspuns, anume că istoria-realitate trecută nu mai poate fi trăită, ci numai cunoscută. Da, dar istoria-realitate trecută nu a fost şi ea un prezent, nu a fost oare şi ea trăită? Pe scurt, nu a fost oare şi ea o istorie veritabilă?

Toate acestea, pe de o parte. Pe de altă parte, încă o întrebare: realitatea istorică prezentă, când va deveni trecut, va mai fi ea oare o istorie veritabilă, autentică? Se pare că nu, de vreme ce omul nu este etern, adică cel ce a trăit-o, cel ce a suferit a devenit şi el trecut. Ca atare, distincţia dintre istoria-realitate şi istoria-cunoaştere iarăşi nu va mai fi posibilă. Nu, fiindcă istoria va fi din nou limitată la trecut, istoria-realitate va lua deci forma istoriei-cunoaştere. Şi atunci, ce rost are distincţia, fie numai şi lingvistică, dintre istoria-realitate şi istoria-cunoaştere?

[30] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 16.

Acela, probabil, de a pune în evidență rolul hotărâtor al subiectivității în definirea realității istorice. Definită în acest mod, prin prisma trăirii şi experienței particulare, istoria-realitate ar mai putea constitui ea oare o garanție pentru acuratețea prezentării faptelor sau evenimentelor petrecute, îndeosebi pentru surprinderea *adevărului istoric* şi totodată pentru a justifica pretenția istoriei de a fi ştiință?

Un răspuns afirmativ ni se pare mai mult decât hazardat, indiscutabil că ar fi fără acoperire în planul vieții concrete. De aceea, nu vom putea fi de acord nici cu ideea caracteristică pozitivismului, enunțată anterior, anume că istoria „poate atinge cel mai înalt grad de obiectivitate" (Florian) sau că ea „se apropie gradual de o cât mai perfectă obiectivitate" (Florian), dar nici cu opinia lui Stern că istoria-realitate se reduce la ceea ce este în chip autentic trăit, „este o istorie de primă mână", pe când istoria-cunoaştere „nu este decât de mâna a doua. Nu s-ar putea să se afirme ultima în detrimentul celei dintâi".

Totuşi, un anumit realism în punerea problemelor nu i-l putem contesta. Pentru că, nu încape îndoială, există o realitate istorică mereu prezentă, în adevăr trăită, la care participă sau o suportă fiecare generație. Ceea ce ne intrigă însă, pe lângă cele arătate, este stăruința cu care el pledează pentru distincția dintre istoria-realitate şi istoria-cunoaştere, mai cu seamă ne contrariază ierarhizarea pe care o face între aceste două tipuri de istorie.

„În ceea ce priveşte istoria – susține Stern –, noi trebuie să distingem între *două specii de cunoaştere*: *una fundată pe documente*, singura recunoscută ca valabilă de istoricii trecutului; cealaltă *fundată pe experiența trăită*, experiența personală, exprimată gramatical la persoana întâi a singularului". Aşa încât, încă o dată, iată dovada că al doilea tip de istorie rămâne net distinct de primul, întrucât pe acesta nu l-am trăit, în nici un fel.

În consecință, se explică autorul, „eu voi numi deci *istorie-realitate* evenimentele *realității publice*, în mod subiectiv trăite şi exprimate la persoana întâi, chiar dacă, datorită aplicării anumitor categorii (logice – n. ns.), această istorie-realitate se va converti în istorie-cunoaştere", care, după părerea sa, ar mai putea fi numită şi istoriografie.

Cu alte cuvinte, Stern nu se îndoieşte că realitatea istorică există şi ca atare ea poate fi „sesizată sub forma istoriei trăite, istoria prezentului personal". Cu toate acestea, apreciază el, nu trebuie omis faptul că realitatea istorică „are o figură dublă", aici în înțelesul că, în

afara prezentului, ea „priveşte şi spre trecut şi viitor”. De altfel, autorul recunoaşte că „toate marile concepţii ale istoriei au refuzat să limiteze obiectul lor la trecut şi i-au atribuit trei dimensiuni: trecut, prezent, viitor. Acest lucru este adevărat pentru Sfântul Augustin, pentru Vico, Hegel, Marx, Spengler, Toynbee şi alţii”.

Interesant este că, în acest context, Stern aduce o precizare în plus, un element de noutate, acela că „*realitatea publică*, a cărei devenire constituie istoria-realitate, este opusă *realităţii private*, care nu este un obiect al istoriei”[31].

Este dificil să ne pronunţăm asupra acestei noi distincţii, cel puţin acum. Dacă ţinem totuşi cont de observaţiile sale, pe de o parte că în lumina unei astfel de distincţii nu s-ar mai putea vorbi de istoria vieţii mele, ca individ, iar pe de altă parte că în cazul unui Descartes, Newton, Goethe, Jefferson etc. – „atunci se poate vorbi de istoria vieţii lor”, fiindcă „aceşti oameni au devenit figuri publice ..., au devenit obiecte ale istoriei-cunoaştere”[32], ţinând deci seama de toate acestea se pare că, în viziunea lui Stern, problema „individualului” sau unicul în istorie nu poate fi nici ea întotdeauna neglijată, cum nu a neglijat-o deloc nici Mircea Florian.

Fără îndoială, consideraţiile acestui autor suscită discuţii, numeroase şi poate că şi contradictorii. Dar, în unele privinţe, el are, credem, perfectă dreptate, măcar din punct de vedere al formulării problemelor. Spre exemplu, chiar dacă păstrăm unele rezerve, nu putem să nu subscriem la opinia sa că a reduce istoria numai la trecut, „la o dimensiune a timpului, cum se face în general”, ar însemna să abordăm istoria unilateral, cu atât mai unilateral, cu cât, în unele situaţii (vezi concepţia istoricului american Freeman), trecutul e privit doar prin prisma politicii, în felul acesta politica devenind singurul obiect de studiu al istoriei.

Este inexact, desigur, fiindcă „există şi o istorie a ideilor, o istorie a filosofiei, o istorie a ştiinţelor, a literaturilor, artelor, civilizaţiilor, a religiilor, limbilor, legilor etc.” De aceea, Stern consideră că, „dacă noi vom defini istoria ca evoluţia *realităţii publice* a trecutului prin prezent spre viitor, noi vom putea integra în ea toate aceste domenii diverse; căci ideile, ştiinţele, artele, limbile, religiile, dreptul etc., sunt în domeniul public, ele sunt *realităţi publice*, se prezintă subiecţilor ca ceva obiectiv şi ele exercită asupra lor această forţă coercitivă care, după Durkheim, este semnul distinctiv al oricărui

[31] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 17.
[32] *Ibidem*, p. 17-18.

fapt social. Fiind devenirea *realităţii publice*, istoria este, în mod necesar, un fapt social".

Nu este încă momentul să adâncim analiza unor asemenea judecăţi de apreciere, în primul rând a aceleia că istoria este un fapt social. Neapărat necesar este însă să observăm acum că Stern nu s-a ocupat până în prezent decât de istoria oamenilor, nu şi de istoria naturii. El mărturiseşte că nici nu şi-a propus să studieze detaliile istoriei naturii. Din punctul său de vedere, se pare că diferit de acela al materialismului dialectic, structura naturii „este prea diferită de aceea a istoriei umane. De mult timp se caută să se înţeleagă istoria omului ca o prelungire a istoriei Pământului şi a aceleia a celorlalte specii. Destul de recent materialismul dialectic a stabilit o schemă după care materia este în evoluţie permanentă, formând entităţi din ce în ce mai complicate: electronii, atomii, moleculele, celulele vii, plantele, animalele, oamenii, societăţile. Această evoluţie constă într-o serie de revoluţii: mici schimbări cantitative se acumulează în fiecare lucru, provoacă o tensiune, o luptă între vechile şi noile elemente. Când noul element a devenit destul de puternic, el rupe echilibrul şi printr-un *salt* apare o nouă calitate în schimbările cantitative. În viaţa socială, aceste salturi se numesc revoluţii".

În realitate, autorul nu contestă unele posibile analogii între istoria naturii şi istoria omului, dar nici nu respinge diferenţele dintre ele. „Pentru Herder omul a fost ultimul termen al evoluţiei fizice şi primul al evoluţiei morale. Aceasta nu este însă unica diferenţă. După părerea mea – scrie Stern –, natura poate face obiectul istoriei, omul este obiectul şi subiectul ei. E subiectul ei nu numai pentru că el este creatorul propriei sale istorii, ci de asemenea pentru că el este conştient de această istorie, acumulând trecutul genului său sub forma memoriei şi imaginând viitorul acestui gen sub forma proiectelor colective"[33].

Este posibil să avem de-a face aici cu un mod realist de gândire, de abordare a omului şi a istoriei, cu condiţia să ne limităm numai la partea lor luminoasă, mai mult la ceea ce se vrea a fi omul decât la ceea ce este el şi istoria sa, nu rareori ridicată pe munţi de cadavre şi fluvii de sânge, pe jertfe inutile şi speranţe deşarte.

În adevăr, omul are capacitatea de a inventa, de a crea şi de a transmite creaţiile sale, valoroase, inegalabile, imposibile pentru un alt tip de fiinţă ori pentru o altă specie. Dar tocmai această capacitate a făcut din om şi o fiinţă jalnică, de neimitat, căci ea a îmbrăcat în dese rânduri şi forme diabolice.

---

[33] *Ibidem*, p. 18.

În debutul acestui capitol, citându-l pe Schopenhauer, am reținut aprecierea că omul este singura „ființă mincinoasă”. Am putea adăuga acum, în plus, că omul este şi unica „ființă ruşinoasă”, față de sine şi față de semenii săi, fiindcă omul nu transmite toate „creațiile”sale, nu le transmite nici „la timp” şi nici aşa cum au fost inițial realizate ele, nemaifiind deci vorba numai de *festa* pe care o poate juca memoria colectivă ori individuală. De aceea, nu este exclus ca multe dintre „secretele istoriei” să fie de fapt totuna cu „secretele” omului, în parte protejate probabil datorită acelui sentiment al ruşinii pentru perioadele sale de decădere, în cea mai mare parte însă ocrotite din cauza intereselor ce stau ascunse în spatele actelor şi deciziilor politice, luate bineînțeles tot de oameni, uneori favorabile, de cele mai multe ori ostile oamenilor.

„Adevărurile istoriei”, destul de frecvent, sunt atât de târziu aduse la suprafață, încât aproape că oamenii nu mai au ce să facă cu ele, deoarece autorii lor nu mai există, ei nu mai pot fi nici judecați şi pedepsiți, nici eventual glorificați, decât poate post-mortem, edificându-se astfel, aparte, marile cimitire ale istoriei, înăuntrul cărora rămân îngropate pentru totdeauna nenumărate suferințe, nedreptăți şi revolte înăbuşite.

Drept urmare, expresia uzuală „aşa se scrie istoria”, nu rareori folosită *post factum*, ni se pare cel puțin dubioasă. Pentru că, totuşi, ne întrebăm: dar cum se scrie şi mai ales cum se face istoria? Cumva cu căluşul în gură şi cu paloşul în mână, ca apoi să se spună cu resemnare *c'est la vie*? Se prea poate, de vreme ce nu puțini sunt aceia care susțin că pajiştile însorite ale istoriei sunt ca sărbătorile anului, adică foarte rare.

Evenimentele petrecute în 1989, în România, ni se prezintă ca fiind cât se poate de edificatoare în acest sens. Noi, contemporanii lor, să fi trăit oare cu adevărat istoria autentică, reală, istoria despre care ne vorbeşte cu atâta convingere Alfred Stern? Să presupunem că da, pentru cei ce sunt încă în viață. Cum rămâne însă cu cei ce au participat direct la ea – conştient sau nu –, şi care astăzi nu mai sunt, în marea lor majoritate tineri şi foarte tineri? Unde sau care este adevărul istoric pentru ei, adevărul acestor evenimente în numele căruia şi-au jertfit viața? Să fie cumva vorba, pentru cei în vârstă ori mai în vârstă, că au învățat lecțiile istoriei, sau, dimpotrivă, să fie vorba pentru toți că singura lecție a istoriei este că nu s-a învățat nimic ori mai nimic din istorie, deşi de fiecare dată s-a plătit mai mult şi mai scump?!

În orice caz, pentru istoricul şi chiar filosoful istoriei de mai târziu, de peste ani (decenii şi secole), nu va fi deloc uşor să descifreze ițele încâlcite ale evenimentelor de la 1989, în fond ale unei epoci glorioasă în dramatisme, atât în țara noastră, cât şi în restul lumii. Totul depinde, am

putea spune că decisiv, de felul cum se vor conserva şi cum se vor transmite documentele, diversele mărturii orale, numărul, autenticitatea şi acuratețea lor, nu în ultimul rând depinde de sursa din care ele provin, de interesele şi de politica omenirii în viitor.

Pentru generațiile actuale, mai mult ca sigur, adevărul acestor evenimente va rămâne inaccesibil, cum inaccesibil a rămas şi pentru victimile lor, în mare parte juvenile, probabil cu un discernământ precar. Le este accesibil, în schimb, dreptul de a cânta, dacă nu cumva de a striga în gura mare: „noi de aicea nu plecăm, nu plecăm acasă, până nu vom câştiga libertatea noastră" (Piața Universității, Bucureşti, 1990). De acord, dar a cui libertate? Care libertate? Libertatea „nevinovaților" morți în acele împrejurări incerte, şi aşa „absolut liberi", sau, eventual, libertatea de a muri de foame, de a fi şomer, libertatea de a huidui, de a țipa isteric când „jos", cel mai adesea, când „sus", sus de tot, fie pe „tron" , fie – măcar – în incinta Parlamentului, cu sediul – culmea ironiei! – în Casa Poporului?

Ce caraghioasă, cât de vicleană şi de nedreaptă este istoria! Dacă este astfel, şi există destule situații ce nu ne contrazic, atunci cum ar putea fi considerată istoria o ştiință? Să fie ea oare o „ştiință" a ridicolului, aidoma vieții oamenilor, de cele mai multe ori?!

Deocamdată, nu riscăm nici un răspuns. Îi lăsăm pe alții să o facă, probabil mai perspicace decât noi. Ne vom mulțumi doar să constatăm că istoria are o mare şi poate unică virtute, aceea că există, iar existența ei, ca realitate indubitabilă, nu are cum să fie contestată în termeni raționali, indiferent dacă ne place sau nu ne place.

Şi nu avem motive să ne placă, de regulă, pentru că „istoria umană avansează mascată pe ruinele civilizațiilor şi pe cadavrele inocenților", căci a devenit demult o certitudine faptul că „statele se edifică prin violență şi se mențin prin forță, devenită instituție, camuflaj al unei violențe ce nu mai poate fi percepută nici măcar de către cei ce o suportă: dreptatea dezertează din tabăra învingătorilor, ca şi cum dialectica ar inversa rolurile fără a ajunge la reciprocitatea recunoaşterii în egalitate"[34].

5. *Sensul raporturilor dintre stat, comunitate istorică şi politic*

Nu este însă mai puțin adevărat că violența a avut şi probabil va mai avea şi un anume rol pozitiv în istorie, bineînțeles în măsura în care admitem că vor mai exista comunități istorice şi state care le organizează. Ca să înțelegem bine această idee, trebuie să vedem mai

---

[34] Raymond Aron, *Istoria şi dialectica violenței*, Editura Babel, Bucureşti, 1995, p. 259.

întâi care sunt sensurile şi mai ales raporturile dintre stat, comunitate istorică şi politic.

În viziunea lui Paul Ricoeur, de pildă, „politicul se defineşte în linii mari prin rolul central pe care îl ocupă statul în viaţa comunităţilor istorice, dar cu condiţia de a defini statul în maxima lui cuprindere”.

O atare condiţie, apreciază filosoful, este îndeplinită de către Éric Weil, fiindcă el susţine că „«statul este organizarea unei comunităţi istorice; organizată în stat, comunitatea este capabilă să ia decizii»”.

Insistând asupra acestei definiţii, Ricoeur îşi pune dintr-un început întrebarea: ce trebuie să înţelegem „printr-o comunitate *organizată* în stat? Prin acest termen de organizare – răspunde el – trebuie să înţelegem articularea introdusă într-o diversitate de instituţii, de funcţii, de roluri sociale, de sfere de activitate, care face din comunitatea istorică un tot organic. Tocmai această organizare şi această articulare fac din acţiunea umană o acţiune rezonabilă”[35].

Se ridică însă o nouă întrebare: „în ce sens trebuie spus că statul este cel care organizează comunitatea?” Întru totul de acord cu Éric Weil, reputatul hermeneut francez consideră că „definiţia propusă mai sus face din stat organul de decizie al unei comunităţi istorice” – identificată de el cu poporul – pentru că „această definiţie exclude ca statul să fie un artificiu, cum voia Hobbes”. Mai mult, gânditorul se arată convins totodată că definiţia în discuţie „exclude şi reducerea lui la un simplu arbitrar, ca şi cum statul ar fi, în fapt sau virtual, o tiranie purtătoare de represiune şi agresiune”.

Deşi recunoaşte că „toate statele îşi au originea în violenţă”, Ricoeur nu concede totuşi că „violenţa defineşte statul, ci finalitatea sa, adică faptul de a ajuta comunitatea istorică să-şi *facă* istoria. Prin aceasta el este centru de decizie. În ce priveşte finalitatea acestei decizii, ea poate fi rezumată într-un cuvânt: supravieţuirea, existenţa durabilă a comunităţii istorice împotriva tuturor ameninţărilor externe şi interne”.

Nevoia de supravieţuire sau „această voinţă de supravieţuire” a unei comunităţi istorice, a unui popor, devine astfel pentru Ricoeur punct axiomatic de plecare, în lumina căruia el analizează şi caracterizează statul în funcţie de accentul pus fie pe *formă*, fie pe *forţă*.

---

[35] Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 292; vezi şi Éric Weil, *La philosophie politique*, Vrin, Paris, 1956, p. 131.

În primul caz, autorul este de părere că „filosofiile raționaliste, cum sunt toate filosofiile din secolul al XVIII-lea şi filosofiile lui Hannah Arendt şi Éric Weil, pun accentul principal mai degrabă pe *formă* decât pe forță”. În cel de-al doilea caz, el invocă drept exemplu „marxiştii şi gânditorii totalitarismului”, evident pentru că aceştia pun accentul mai curând pe *forță* decât pe formă.

Două observații ni se impun aici cu precădere – mai întâi că, potrivit gândirii lui Ricoeur, definirea noțiunii de stat nu exclude cu desăvârşire nici forma, nici forța, ci este vorba doar de accentul pus pe unul sau altul dintre aceşti doi termeni; apoi, indirecta şi subtila calificare a marxismului ca filosofie neraționalistă, de vreme ce este opus filosofiilor raționaliste, ni se pare puțin cam grăbită, dacă nu cumva premeditat răuvoitoare.

Strict teoretic, el are însă perfectă dreptate atunci când scrie că „o reflecție asupra forței conduce direct la enigma pe care o constituie fenomenul puterii, în timp ce o reflecție asupra formei, mai adecvată funcției raționale concrete a statului, duce la accentuarea aspectului constituțional caracteristic unui stat de drept”, definit de filosoful francez ca „un stat care instituie condițiile reale şi garanțiile egalității tuturor în fața legii”.

Conceput şi explicat din perspectiva unei filosofii politice raționale, statul de drept va pune deci accentul „pe independența funcției publice, pe serviciul pe care îl prestează … prin intermediul unei birocrații integre, pe independența judecătorilor, pe controlul parlamentar şi mai ales pe educația tuturor în spiritul libertății prin intermediul dialogului”[36].

Caracterizat după aceste principii, identice unor criterii de apreciere, statul de drept, aşadar, se vrea a fi un stat rezonabil, „a cărui guvernare respectă anumite reguli legale care îi limitează arbitrarul”[37]. În acest context, fie numai şi cu titlu informativ, este de notat că Ricoeur disociază rezonabilul de rațional, în înțelesul că „planul tehnico-economic al vieții în societate nu satisface decât exigențele raționalului”, dar nu toate exigențele omului. Din această cauză, a insatisfacției, omul caută „rezonabilul în universul concret care defineşte politicul ca atare”[38], adică, în fond, omul caută rezonabilul în statul de drept.

---

[36] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 293.
[37] *Ibidem*, p. 294.
[38] *Ibidem*, p. 291-292.

Este învederată aici mai mult o dorinţă decât o realitate, mai mult un ideal decât o existenţă concretă, fiindcă a căuta rezonabilul în politic, în statul de drept, nu înseamnă neapărat că omul l-a şi găsit. Chiar dacă omul ar găsi acest prezumtiv rezonabil în politic, nu credem, de asemenea, că el s-ar putea lipsi de planul tehnico-economic, fie şi în condiţiile în care, într-adevăr, nu l-ar satisface. Tocmai de aceea, poate, Ricoeur admite la un moment dat că „funcţia rezonabilă rezidă în cele din urmă în a concilia două raţionalităţi: raţionalul tehnico-economic şi rezonabilul acumulat de istoria moravurilor. Statul este atunci sinteza raţionalului şi istoricului, a eficacităţii şi dreptăţii”.

Scopul statului, în varianta acestei defniţii, este deci acela „de a realiza o unitate între criteriul calculului eficace şi criteriul tradiţiilor vii care conferă comunităţii caracterul de organism particular, care vizează independenţa şi durata”.

Deşi stăruie unele incertitudini asupra distincţiei dintre rezonabil şi raţional, argumentarea autorului pare totuşi plauzibilă, până la un punct, respectiv până când el se încumetă să afirme că „această raţionalitate conferă statului modern o sarcină de educator”, prin diverse verigi, spre exemplu şcoală, cultură, felurite medii sociale şi spirituale etc.

Se prea poate, dacă gândim doar la modul ideal, dar în realitate este greu de conceput şi mai cu seamă de înfăptuit într-o comunitate istorică eterogenă o educaţie omogenă şi de înaltă ţinută calitativă, cel puţin pentru motivul, după părerea noastră esenţial, că oamenii se nasc inegali din punct de vedere genetic, indiferent de etnia lor. De altminteri, Ricoeur nu ezită în ultimă instanţă să recunoască deschis că „*ideea de stat exclusiv educator* este o idee limită, o idee regulativă căreia nu-i corespunde însă nici o descriere empirică”.

Cu toate acestea, modul său de gândire ni se pare pe alocuri mult prea optimist, poate chiar utopic. De pildă, el nu crede, într-adevăr, că se poate vorbi despre un „stat exclusiv educator” , dar rămâne încredinţat pe mai departe că „nucleul rezonabil pe care îl extrage filosoful atunci când se interoghează asupra condiţiilor unei acţiuni istorice raţionale se rezumă în această idee de stat educator”.

Aducând însă în discuţie şi „cealaltă faţă a problemei: *statul ca forţă*”, Ricoeur ne captează acum atenţia printr-un plus de realism, analizele şi argumentele sale fiind mai convingătoare, mai apropiate de realitatea istorică. De data aceasta, el se raportează în chip deosebit la concepţia lui Max Weber, pentru că sociologul german apreciază că

„statul nu poate fi definit dacă nu se încorporează funcției sale monopolul violenței legitime” . Numai că, observă gânditorul francez, vom avea de-a face aici cu un paradox politic, care „constă tocmai în această confruntare între formă şi forță în definirea statului”, definiție „axată totuşi – la Max Weber – pe noțiunea de stat de drept”.

6. ***Violența în istorie***

Pentru a înțelege corect de ce nu poate fi contestată existența unui astfel de paradox, Ricoeur ne propune să admitem că „noțiunea de putere nu se reduce la aceea de violență”. În virtutea acestei distincții, la care aderă fără rezerve, el se arată convins că „a acorda unui stat privilegiul violenței *legitime* nu înseamnă a-l defini prin violență, ci prin *putere*, oricare ar fi filiația istorică dintre violență şi putere”.

Din păcate, Ricoeur nu insistă atât cât s-ar fi cuvenit asupra deosebirilor reale dintre putere şi violență, mai ales dintre violența legitimă şi nelegitimă. Bunăoară, nici textul, nici contextul nu ne ajută să înțelegem exact la care anume tip de violență se gândeşte el când scrie că „toate statele moderne s-au născut din violența acelora care au acumulat terenuri”, pentru ca apoi să conchidă, şi mai confuz, că „statul cel mai rezonabil, statul de drept, poartă cicatricea violenței originare a tiranilor făuritori de istorie. În acest sens, arbitrarul rămâne consubstanțial formei însăşi a statului”[39].

Oricum, reținem ideea sa că statul nu poate sau nu trebuie să fie definit doar prin violență, dar nici nu se poate face abstracție de faptul că, de regulă, „o violență latentă continuă să afecteze raportul tuturor (cetățenilor – n. ns.) cu puterea”, întrucât, argumentează filosoful, viața politică este „ineluctabil marcată de lupta pentru cucerirea, păstrarea, reluarea puterii, este o luptă pentru dominația politică”.

Nu vom intra acum prea mult în amănunte, nu ne vom mai întreba, spre exemplu, de unde provine sau cum se explică această nevoie de dominație politică, ce presupune luptă şi nu rareori violență. Ne vom limita să consemnăm numai opinia sa că „statul care se apropie cel mai mult de statul de drept este, după chiar spusele lui Hegel, statul proprietarilor şi al neproprietarilor … este statul unor *clase*, dar şi un stat al *cetățeanului*” , chit că acesta are sau nu proprietate.

Ricoeur susține însă că, deşi e „cel mai apropiat de idealul statului de drept”, nici acest tip de stat nu este capabil să evite o aşa-numită

---

[39] *Ibidem*, p. 294.

„violență reziduală continuă”, generată sau întreținută îndeosebi de împrejurarea obiectivă că „orice stat este particular, individual, empiric”, mereu preocupat, de aceea, să-şi păstreze identitatea şi autoritatea sa, căci încă „nu există stat de drept mondial” , instanță căreia să i se poată eventual transfera suveranitatea şi ca atare şi răspunderea pentru „monopolul violenței legitime care aparține definiției statului”.

Dată fiind această situație, apreciază pe bună dreptate autorul, „a mondializa nonviolența, aşa cum a fost mondializată organizarea modernă a muncii, rămâne pentru noi un ideal foarte îndepărtat”[40].

Aşadar, statul de drept este doar un ideal. Mondializarea nonviolenței, de asemenea, este un ideal, şi acesta foarte îndepărtat. Stat de drept mondial nu există, dar există entități statale naționale, nevoite deseori să-şi apere identitatea prin violență.

Ce rezultă atunci din toate aceste analize, dezvoltate sistematic de Ricoeur? Nimic altceva decât ceea ce gândea Éric Weil, anume că „«violența a fost şi mai este cauza motrice a istoriei» …; şi totuşi, «progresul în direcția nonviolenței defineşte pentru politică sensul istoriei»”. Invocând aceste idei, hermeneutul francez ajunge la încheierea că „nu se poate exprima mai bine ambivalența unei evaluări a statului care ține seama în mod egal de dublul său caracter – de *formă* şi de *forță*”.

Fără să conteste deci adevărul parțial intrinsec fie concepției lui Éric Weil, fie aceleia a lui Max Weber, Paul Ricoeur se pronunță pentru un fel de sinteză a punctelor de vedere susținute de cei doi autori, adică să se ia în considerare, în definirea sau evaluarea statului, atât forma, cât şi forța, deopotrivă, cu toate că, datorită politicii contemporane, statele continuă să rămână „pe scena istoriei mari indivizi violenți”[41].

Privind retrospectiv, constatăm că nici unul dintre gânditorii la care ne-am raportat nu respinge prezența violenței în istorie. Există însă diferențieri între ei, mai mari sau mai mici, fiecare abordând problema violenței într-un mod cât se poate de personal.

La Raymond Aron, bunăoară, am văzut că violența este mijlocul prin care se edifică statele, iar forța, prin care ele se mențin, e camuflaj al violenței. Prin urmare, autorul nu contestă existența violenței în istorie şi în viața statelor. Dimpotrivă, el o revendică, într-un anumit sens îi recunoaşte chiar necesitatea, uneori ca instrument „al unei politici raționale”. Ceea ce respinge sau detestă filosoful nu este deci

---

[40] *Ibidem*, p. 295.

[41] *Ibidem*, p. 296; vezi şi Éric Weil, *op. cit.*, p. 281 şi 233.

„alegerea *hic et nunc*, într-o anumită conjunctură, a violenţei în defavoarea acomodării”. El nu refuză, cu alte cuvinte, „o filosofie a violenţei înţeleasă ca mijloc…, ci o filosofie a violenţei în şi prin ea însăşi”[42], de genul aceleia pe care o promova şi o apăra J.-P. Sartre, despre care Aron scrie că, „în ciuda inspiraţiei sale, filosofia sartriană a violenţei riscă să dea aceleaşi lecţii ca şi filosofiile detestate de către Sartre-omul”[43].

În această ordine de idei, gânditorului existenţialist i se obiectează că în *Critique de la raison dialectique* „totul se petrece ca şi cum Sartre ar trece direct de la teoria pură a legitimităţii la imperativul acţiunii ce devine astfel un imperativ revoluţionar. Libertatea implică teroarea, datorită structurii sale: ea nu se poate auto-proteja decât acordând celorlalţi dreptul de a pedepsi trădarea, ceea ce echivalează cu faimoasa formulă a lui Rousseau, a «obligaţiei de a fi liber». Transfigurarea imediată a jurământului în teroare (…) dă o primă justificare obsesiei sartriene a violenţei”.

Tocmai de aceea s-ar putea spune că „refuzul oricărei legitimităţi secunde, derivate, comparabilă cu legea rousseauistă a majorităţii, constituie o a doua justificare”[44], de unde rezultă implicit că „din acest refuz se naşte nu primatul progresului asupra ordinii, ci primatul violenţei asupra legii. Cel puţin dacă legea se rataşează jurământului originar, constitutiv al unui *praxis* comun – remarcă filosoful istoriei –, violenţa ce distruge ordinea se bucură de un fel de privilegiu moral, de o superioritate valorică asupra violenţei stabilizată în lege (în sensul sartrian – ca şi în cel vulgar – există întotdeauna un element de violenţă în legea stabilită)”.

Într-adevăr, consimte Aron, „Sartre admite, în treacăt, că socialismul, în prima sa fază, impune mai multe constrângeri sau restricţii indivizilor decât democraţiile stabile. Dar puţin îi pasă, căci el nu trage de aici nici o concluzie. Sartre nu descrie nici instituţiile capitalismului, nici cele ale regimului care va urma. În faţa acestei violenţe cristalizată într-o societate de clase, violenţa devine un refugiu, singurul refugiu, ca şi cum deliberarea raţională asupra promisiunilor diverselor regimuri nu ar merita interesul filosofului”.

În cele din urmă, distant şi critic, Raymond Aron conchide că, întrucât „violenţa – adică dominaţia unora asupra altora sau asupra celor mulţi – este constitutivă pentru orice regim economic sau politic

---

[42] Raymond Aron, *Istoria şi dialectica violenţei*, *ed. cit.*, p. 259.
[43] *Ibidem*, p. 288.
[44] *Ibidem*, p. 286.

cunoscut, negarea regimului existent echivalează cu susținerea violenței revoluționare împotriva violenței instituționale. Prin postulat, violența revoluționară alcătuieşte proiectul unui viitor nonviolent, dar nu există totuşi nimic care să ne îngăduie să conferim acestui postulat o plauzibilitate oarecare”[45].

Aidoma lui Raymond Aron, însă spre deosebire de J.-P. Sartre şi de reprezentanții de seamă ai marxismului, Paul Ricoeur, la rândul său, nu agreează nici el violența revoluționară, pentru motivul că am ajunge să „cădem atunci într-o eroare inversă aceleia a unui formalism juridic orb la rolul violenței în istorie”, am ajunge să nu recunoaştem, de pildă, că „definirea statului exclusiv prin violență duce la ignorarea măreției cuceririlor libertății politice din secolele XII-XVIII, şi a semnificației majore a Revoluției franceze, chit că aceasta rămâne o revoluție burgheză”[46].

Cu toate acestea, în comparație cu Aron şi Sartre, Ricoeur nu pare întotdeauna suficient de consecvent în tratarea violenței. El admite, este drept, că toate statele îşi au originea în violență, dar în acelaşi timp consideră că nu violența defineşte statul, ci finalitatea. Astfel că, din punctul său de vedere, nu se poate vorbi de violență decât în etapa inițială, la data apariției statelor, nu şi după constituirea lor, când ele se definesc prin finalitatea deciziei, care este totuna cu nevoia de a supraviețui, de a-şi face propria istorie.

S-ar putea desprinde de aici ideea că Ricoeur respinge orice fel de violență, nu doar violența revoluționară, cum procedează Raymond Aron, spre exemplu. Treptat, pe măsura dezvoltării analizelor, el concede însă că în definirea statului trebuie să ținem cont atât de formă, cât şi de forță. Numai că, în timp ce forma ne duce cu gândul la aspectul constituțional al statului de drept, forța, din contră, ne aduce în centrul atenției ceea ce filosoful numeşte enigmaticul fenomen al puterii. Dar puterea, cel puțin în viziunea sa, pare să fie identică cu violența legitimă, cu lupta pentru cucerirea şi păstrarea ei, deşi autorul lasă la un moment dat să se înțeleagă că puterea ar avea o sferă mai largă decât violența ca atare, privită în linii mari, în general, fără o anume determinare.

Cert este că, în ultimă instanță, după ce se pronunță asupra unor tipuri de violență, bunăoară violența latentă şi violența reziduală, Ricoeur nu ezită să încheie cu constatarea că statele rămân pe mai departe, şi în epoca contemporană, mari indivizi violenți.

---

45 *Ibidem*, p. 287.

46 Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 295.

Se poate deci lesne observa că toţi aceşti mari teoreticieni ai epocii noastre recunosc prezenţa şi rolul violenţei în viaţa statelor şi în istorie. Nici unul însă nu ajunge la aceleaşi concluzii, de vreme ce fiecare admite doar un anumit tip de violenţă, fie violenţa instituţională (Aron), fie cea revoluţionară (Sartre), fie, în sfârşit, violenţa legitimă (Ricoeur), care nu se arată deloc indistinctă de fenomenul puterii, al luptei şi al forţei.

Dar ce este totuşi puterea, ce este violenţa, forţa, lupta etc.? Răspunsurile sunt pe cât de numeroase, pe atât de diferite, deseori contradictorii, aproape imposibil de urmărit sistematic în toate înţelesurile şi subînţelesurile lor, prin asociere sau disociere.

Intrând în dialog cu multe nume sonore, Mircea Florian, de pildă, îşi asumă cu regularitate „sarcina analitică a precizării sensurilor"[47] şi a înlăturării echivocurilor. N-am putea spune că el izbuteşte să se achite pe deplin de această sarcină, în toate cazurile, însă nici nu putem să nu apreciem eforturile sale de a scoate în evidenţă măcar unele dintre particularităţile termenilor de putere, luptă, forţă, război, violenţă etc.

Ca să identifice aceste particularităţi, autorul *Recesivităţii* a fost nevoit să întreprindă largi şi multiple cercetări asupra omului, îndeosebi asupra formelor sale de exprimare în câmpul vieţii. În principal, rezultatul la care a ajuns filosoful este că „omul gândeşte şi lucrează spontan în termeni de forţă, de violenţă, nu în termeni morali şi juridici"[48], în primul rând pentru că „omul este fiinţa agresivă din slăbiciune … Termenul de agresivitate – ne previne Florian – trebuie să fie luat în accepţia generală, legitimă, de luptă, nu în aceea mai specială şi deformată de război".

Războiul este îndeobşte un fenomen trecător, „un produs uman, istoric"[49], pe când lupta este o lege naturală, universală, ea există pretutindeni, „de la atomi şi molecule până la om", oriunde există ciocnire de forţe … «pentru corpurile vii, mai evident decât pentru corpurile brute, *ideea de existenţă* este inseparabil legată de *ideea de luptă*»".

Înainte de Félix Le Dantec (*La lutte universelle*, 1906), cunoscut om de ştiinţă francez, J. Novicow (*Les luttes entre les sociétés humaines et leurs phases successives*, 1896) descoperă şi el „lupta în tot universul … «Într-un fel general, universul este teatrul luptelor

---

[47] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, *ed. cit.*, p. 30.
[48] *Ibidem*, p. 55.
[49] *Ibidem*, p. 33.

chimice, astronomice, geologice, biologice, psihologice şi sociale». Lupta, zice Novicow, departe de a fi un rău, este resortul suprem care dezvoltă inteligenţa şi moralitatea”[50].

Dacă lupta conservă şi poate că şi perpetuează existenţa, războiul, în schimb, o distruge. Fără îndoială că şi războiul este tot un fel de luptă, dar e o luptă sângeroasă, distructivă, inumană. De regulă, „războiul include *violenţa* şi *cruzimea*”, indiscutabil. În ceea ce ne priveşte, precizează Florian, „nu judecăm, nu condamnăm violenţa, nici n-o slăvim; vrem numai să o înţelegem. Trebuie mai ales să ştim că violenţa, care se exercită întâi asupra corpului, ajunge în cele din urmă şi la gândire, căci rareori şi la puţini gândirea îşi păstrează multă vreme libertatea, în timp ce corpul este încătuşat şi chinuit”.

S-ar putea crede, la prima vedere, că autorul român reduce violenţa şi efectele ei malefice doar la viaţa particulară a omului. Ar fi total inexact, fiindcă el scrie răspicat că „violenţa este un factor … permanent, … primar şi dominant”. Permanent, primar şi dominant nu înseamnă însă şi universal. Cu toate acestea, surprinzător, gânditorul invocă în acest context o parte dintre opiniile moralistului Vauvenargues, anume că „«între regi, între popoare, între particulari, cel mai tare îşi ia drepturi asupra celui mai slab; … aceeaşi regulă este urmată de animale, de materie, de elemente etc., în aşa fel, încât totul se execută în univers prin violenţă; şi această ordine, pe care noi o blamăm cu oarecare aparenţă de dreptate, este legea cea mai generală, cea mai absolută, cea mai veche şi cea mai imutabilă a naturii»”.

Iată deci numai câteva moduri de a gândi, dacă nu neapărat divergente, în mod sigur discutabile, pentru că definiţii aproximativ identice sunt aplicate unor termeni diferiţi, respectiv lupta şi violenţa. Nu ne surprinde aici situaţia ca atare, ci faptul că Florian nu lasă deloc impresia nici că şi-ar însuşi întocmai vreuna dintre ideile la care se referă, dar nici că le-ar respinge integral. Este adevărat, ceva mai înainte am văzut că el admite, fie şi indirect, legitimitatea şi universalitatea luptei, nu însă şi pe ale războiului, de care este strâns legată violenţa. Numai că, ulterior, filosoful recesivităţii îmbrăţişează tacit şi ideea lui Vauvenargues că în univers totul se execută prin violenţă. Această apropiere grăbită dintre violenţă şi luptă sporeşte cu atât mai mult confuziile, cu cât, în continuare, Florian contestă violenţa tocmai pentru că distruge universalitatea.

În orice caz, privită în ansamblu, concepţia sa asupra violenţei este una profundă şi extrem de nuanţat analizată. Spre exemplu, el ţine

[50] *Ibidem*, p. 34.

să sublinieze că, într-adevăr, „violența suferă şi va suferi transformări funcționale, dar ea rămâne motorul vieții. Esențial în viața umană este că violența nu este atotputernică. Ea trebuie să se încline în fața legii iubirii".

Prin acest text, autorul ne confirmă poate nu atât o contestare expresă a opiniilor lui Vauvenargues, cât mai degrabă o temperare a lor, o relativizare, un fel de restrângere a atotputerniciei şi universalității violenței. Oricum, pentru el cert rămâne faptul că „violența aruncă asupra realității un văl sumbru şi impune o viziune tragică a vieții umane. Marx şi Engels – constată Florian – recunosc violenței *revoluționare* o funcție obstetricală; ea este, «cum spune Marx, moaşa oricărei societăți vechi, care urmează să nască una nouă, ea este instrumentul cu ajutorul căruia mişcarea socială se impune, sfărâmând formele politice anchilozate şi moarte»"[51].

Interesant este că, în principiu, gânditorul român nu respinge violența revoluționară, aşa cum au făcut-o Aron şi Ricoeur, bunăoară. El chiar consideră că, „în anumite momente critice ale vieții istorice, violența îşi evidențiază funcția ei obstetricală de moaşă a noutății". Florian merge însă mai departe şi observă critic că „aprecierea violenței nu este completă, dacă nu ținem seama de distrugerile ce întovărăşesc acțiunea ei", în toate situațiile, fie şi atunci când „ea decătuşează forțe creatoare"[52].

De altfel, pentru autorul *Recesivității* nu încape îndoială că „violența este modelare brutală, mutilare, coerciţiune neumană, intimidare pentru a domina, este o ofensă a demnității umane, este o negare a dreptului" şi a dreptății, în ultimă instanță a păcii. Şi totuşi, el se întreabă în chip semnificativ: „istoria nu reabilitează oare violența? Ar fi putut oare să existe fără violență Imperiul roman, ale cărui binefaceri de civilizație n-au putut fi anihilate nici de barbari? Fără iruperea şi invazia germanilor ar fi luat naştere vitalitatea popoarelor moderne? Am fi avut oare fără violența colonială civilizația americană, care a nimicit vechile civilizații indigene şi a înrobit pe negri? Fără revoluționarii *sans culotte* şi fără teroare s-ar fi petrecut trecerea irevocabilă de la feudalism la capitalism?"[53].

Răspunsurile nu sunt greu de dedus, căci ele sunt implicate în însuşi modul retoric în care au fost formulate întrebările. Dar tocmai aceste răspunsuri ne contrariază, într-o oarecare măsură, fiindcă ele sunt

---

[51] *Ibidem*, p. 36.
[52] *Ibidem*, p. 37-38.
[53] *Ibidem*, p. 37.

total opuse opiniilor lui Ricoeur, de pildă, care apreciază – cum am văzut – că revendicarea exclusivă a violenţei face imposibilă explicarea semnificaţiei majore a Revoluţiei franceze, prin urmare şi a trecerii de la feudalism la capitalism. Drept este că Florian nu uită însă să aducă în discuţie şi cealaltă faţă a medaliei – într-o perspectivă mai largă –, argumentul sacrificiilor şi al ruinelor, al preţului enorm plătit pentru orice „acţiune violentă binefăcătoare în istorie". Este de ajuns, în acest sens, să reamintim că „brutalitatea turcilor a înăbuşit Bizanţul, Alexandria şi centrele arabe", spre exemplu, iar „istoria antică este un cimitir de culturi distruse prin violenţă, este o înăbuşire şi o pierdere definitivă de creaţii particulare şi de forme de viaţă" individuală şi colectivă.

Desigur că violenţa nu este o caracteristică exclusivă a antichităţii. Dovezile de acest fel ale istoriei sunt mult mai numeroase şi în afara oricăror dubii. Ele pot fi întâlnite frecvent în toate marile epoci ale omenirii. Exemplele reţinute de filosoful român sunt totuşi suficient de edificatoare pentru a putea înţelege că „violenţa are totdeauna o funcţie negativă. Când este necesară, ea doboară, nu construieşte, nu zămisleşte… Violenţa nu creează, ci liberează… Pe scurt, violenţa ajută naşterea, dar ea însăşi nu este născătoare"[54], nu produce noutate, nu inovează.

„Inovaţia prin violenţă – scrie Florian – poate înăbuşi libertatea, poate întrerupe continuitatea istorică, poate să nege umanitatea şi universalitatea. Recurgând numai la criteriul vag al noutăţii, se poate justifica orice război de cucerire şi de teroare. Noutatea se asociază mai fericit cu *puterea producătoare*", bineînţeles cu condiţia ca aceasta să respecte şi să apere libertatea, continuitatea istorică şi universalitatea umanităţii. Cu alte cuvinte, în timp ce „puterea producătoare" are şansa noutăţii, a creaţiei şi a consolidării, violenţa, dimpotrivă, „oprimă şi ruinează energii interne, iar prin constrângere externă ea neagă universalitatea, particularizează".

Dacă gândim în aceşti termeni, evident că „între Violenţă şi Putere există antiteză"[55]. Dacă însă avem în vedere ceea ce numeam mai înainte „cealaltă faţă a medaliei", adică disproporţia dintre „binefacerile" şi consecinţele nefaste ce decurg din folosirea violenţei, atunci „nu există o reală antiteză între Violenţă şi Putere. Puterea – susţine autorul – este violenţa care acceptă raportul recesiv al Iubirii şi Raţiunii. Însăşi violenţa se justifică tot prin recesivitatea indirectă a

[54] *Ibidem*, p. 38.
[55] *Ibidem*, p. 37.

iubirii. Prin funcția recesivă a iubirii, violența face loc puterii, iar puterea își valorifică universalitatea ei".

Toate aceste analize, în esență, ne demonstrează deci că Florian nu admite *ad litteram* viziunea marxistă asupra violenței revoluționare, dar nici nu o contestă global și fără o motivație temeinică. Nu o admite pentru că violența în general nu poate fi productivă, ea nu apără și nu servește continuitatea istorică și universalitatea. Nu o contestă, de asemenea, pentru că uneori, în unele împrejurări critice, violența poate să schimbe fața realității, ea poate să imprime, într-adevăr, un alt curs evenimentelor istorice. În nici un caz, gânditorul nu face însă apologia violenței, nu îi recunoaște nici un fel de capacități creatoare. Din contra, părerea sa este că „exaltarea violenței și a funcției ei necesare decurge dintr-o viziune parțială și imperfectă a istoriei"[56], care atrage după sine mari pierderi materiale și spirituale, de regulă extrem de dureroase, identice unui veritabil atentat la adresa și demnitatea umanității.

Firește că unele dintre ideile avansate de Florian pot stârni anumite controverse, mai ales în ceea ce privește stabilirea riguroasă a cadrului real în care ele își găsesc acoperire, pe alocuri stăruind chiar impresia unei insuficiente delimitări a termenilor cu care operează. Ne gândim, bunăoară, nu atât la distincțiile dintre luptă și violență, cât la acelea dintre violență și putere, pentru că autorul acceptă, dar și respinge antiteza dintre ele.

Credem însă că tocmai acest mod de a soluționa problemele abordate îi conferă particularitate și originalitate concepției sale, nici radical deosebită, nici absolut la fel cu sistemul de idei specific teoreticienilor la care ne-am raportat până în prezent. De altminteri, dincolo de orice alte comparații, filosoful român dovedește că are o înțelegere proprie nu numai asupra luptei, violenței, războiului etc., ci și asupra fenomenului puterii, definit de el ca „o inițiativă de rezistență în fața presiunilor sau o inițiativă de înlăturare a rezistențelor". Spre deosebire de violență și război, apreciază Florian, puterea are o rază mai largă de acțiune, ea cuprinde un evantai mult mai colorat în nuanțe și în formele de exprimare. Violența și războiul „sunt doar manifestări extreme ale puterii. Puterea și lupta sunt amorale sau premorale și ca atare inevitabile", subliniază autorul, pe când „războiul, violența, cruzimea sunt imorale, în afară de unele forme dictate de împrejurări, care fac din război și violență, odioase în sine, manifestări licite, tolerate. Într-un anumit sens, puterea este pretutindeni, este legată de

[56] *Ibidem*, p. 38.

realitate", e adică un fel de lege pentru viața omului, „legea puterii", care este totuna cu puterea exterioară.

Există totuşi şi un alt tip de putere, respectiv puterea interioară, în care gânditorul vede „cheia puterii externe"[57]. Puterea interioară, aşadar, pare să aibă un rol important, dacă nu cumva un rol hotărâtor în descifrarea puterii externe. Oricum, între aceste două tipuri de putere există strânse legături; ele stau la baza istoriei. „Istoria – consideră Florian – este cercetarea raporturilor mutuale între cele două puteri"[58], interioară şi exterioară.

Din cercetarea atentă a acestor raporturi rezultă că, de fapt, în cele din urmă, „puterea brutală externă se traduce în putere interioară asupra sufletelor, prin frică sau prin încredere şi venerație", de unde şi remarca sa, demnă de tot interesul, că „nu poate exista o istoriografie care nesocoteşte una din cele două puteri constructive sau distructive"[59], ambele genuri fiind deci susceptibile să îmbrace în cursul istoriei atât haina creației, cât şi a distrugerii.

Lăsând acum la o parte unele ambiguități, mai mari ori mai mici, trebuie să mărturisim în finalul acestor analize comparative că ne este peste puteri să credem că toți filosofii de care ne-am ocupat în privința violenței în istorie au dreptate, unul mai mult decât altul, în timp ce noi nu avem deloc sau nici un fel dreptate. Dar, totodată, ne este cel puțin tot atât de greu să admitem că numai noi avem dreptate, iar ceilalți autori ar fi doar nişte ageamii în examinarea şi explicarea prezenței şi rolului violenței în istorie.

7. ***„Falimentul" istoriei***

Din păcate, o astfel de situație nu este nicidecum singulară, ea nu se reduce defel numai la un segment sau o problemă a istoriei ori a filosofiei istoriei. Cu câteva bune decenii în urmă, Berdeaev, de pildă, se arăta convins că în epoca contemporană istoria ar fi dat faliment. Comentând această opinie, Mircea Florian reține – între altele – argumentul că „tragedia omului constă în «falimentul istoriei», care n-a izbutit să realizeze împărăția lui Dumnezeu pe Pământ. Istoria s-a dovedit ca duşmana omului, ca forța strivitoare a omului, a persoanei sale libere. Mântuirea omului este ieşirea din istorie, este apocalipsa revoluției spirituale printr-un nou creştinism (*Destin de l'homme dans le monde actuel*, 1934, p. 67) sau printr-un «nou ev-mediu»"[60].

---

[57] *Ibidem*, p. 31.
[58] *Ibidem*, p. 31-32.
[59] *Ibidem*, p. 32.
[60] *Ibidem*, p. 271.

Într-adevăr, omul este prea slab, e o ființă mult prea fragilă ca să nu aibă nevoie de Dumnezeu. De altfel, nici nu credem că există vreun om care să nu fi invocat măcar sporadic protecția divină, mai cu seamă în anumite momente dificile ale vieții sale. Cine spune nu, nu încape îndoială, este un ipocrit autentic, probabil ca şi istoria în general.

Oricât de paradoxal ar părea, omul zilelor noastre, dacă nu cumva omul dintotdeauna, este un amestec de putere şi slăbiciune, de înțelepciune şi prostie, iar unde e înțelepciune multă este şi nebunie pe măsură. Omenirea a devenit prea înțeleaptă ca să nu poarte răspunderea pentru actele ei nebuneşti, parcă anume destinate măcinării şi autodistrugerii lente, însă sigure.

Rațiunea, capacitatea de gândire şi de creație a omului este indiscutabil un har prometeic, dar şi o povară inegalabilă. Datorită rațiunii viața oamenilor e dăltuită în opere, de toate felurile şi de cele mai multe ori grandioase. Tot datorită rațiunii însă viața oamenilor este dăltuită şi în „mizerii" inimaginabile. Mizeria, în toate planurile, a devenit o adevărată axiomă a lumii contemporane.

Lipsa de echilibru (cumpătare) şi nevolnicia omului fac deci necesară existența lui Dumnezeu. Credința în Dumnezeu este o grilă foarte serioasă în calea exploziei nelegiuirilor, adeseori mult mai eficientă decât teama de legea juridică şi ruşinea față de norma morală[*], deşi au existat şi vor mai exista destui oameni „care se închină la icoana Sfintei Fecioare înainte de a înfige cuțitul în pieptul victimei"[61]. De aceea, chiar dacă nu există, gândind în plan macrocosmic şi în perspectiva unei anume filosofii, Dumnezeu trebuie inventat, cum spunea Voltaire, spre exemplu. Dumnezeu ar mai trebui inventat şi pentru faptul că nu vedem posibilă, în nici o împrejurare, o societate formată numai din personalități pe deplin luminate, cu o robustă educație şi cu o temeinică pregătire culturală. Născându-se inegali, oamenii îşi realizează inegal posibilitățile lor genetice.

Rămânând încă în orbita acestor considerații, am putea spune că falimentul istoriei despre care ne vorbeşte Berdeaev ne sugerează mai curând un probabil şi nedorit faliment al credinței omului în Dumnezeu. Să fi ajuns totuşi omul secolului al XX-lea până şi un falit? Să fie oare totuna falimentul credinței în Dumnezeu cu falimentul istoriei? Soluția

---

[*] Alte detalii, vezi în Ioan C. Ivanciu, *La dialectique du rapport entre la loi juridique et la norme morale*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales", nr. 2, Bucureşti, 1979, p. 255-262.

[61] Eugen Relgis, *Istoria sexuală a omenirii*, Editura Universitaria, Bucureşti, f. a., p. 16.

propusă, a „ieşirii omului din istorie”, pentru salvgardarea sa, nu înseamnă cumva moartea omului? Dar fără om, Dumnezeu e un nonsens, cum nu întotdeauna fără Dumnezeu viaţa omului este un nonsens.

În nici un caz, nu credem că omul epocii noastre a ajuns un falit, nici nu a fost vreodată, cu excepţia poate a credinţei sale în Dumnezeu. Nu credem, de asemenea, că falimentul credinţei în Dumnezeu ar atrage după sine falimentul istoriei.

Istoria omenirii este mult mai mult decât exclusiva sa legătură cu „împărăţia lui Dumnezeu pe Pământ”. Este mult mai mult şi parcă şi altceva, cel puţin în anumite perioade ale existenţei sale de până acum. Este, în mod sigur, un cumul de fapte şi întâmplări, când înălţătoare, când josnice, când de grandoare, când de abisală decădere, când de extaz, când de agonie, toate indisolubil legate de gândirea şi acţiunea omului, de interesele şi politica sa, fie credincios, fie el necredincioas, fie om al Bisericii, uneori, fie Belzebut, alteori.

Ni se va obiecta, probabil, că plutim în sferele înalte ale unui prezumtiv om abstract, creaţie a propriei imaginaţii. Ar fi o eroare, căci nu avem deloc în vedere un închipuit om abstract, ci, din nefericire, tocmai omul în carne şi oase, omul cât se poate de concret*, omul despre care Florian şi alte prestigioase nume ale filosofiei moderne şi contemporane au scris pagini de un realism care te îngheaţă.

„Omul – remarcă gânditorul român – este fiinţa cea mai tânără, cea mai maleabilă, veşnic în căutare de sine, autoplastică. Omul este statuia care se sculptează singură, oricât de puternică ar fi şi la om selecţia naturală, contrară voinţei lui, ca şi acea perfidie a speciei şi a istoriei, care momeşte pe individ pentru a-i stoarce tot ce poate da şi pentru a-l arunca la coş ca pe o lămâie stoarsă. «Şiretenia speciei» (Schopenhauer) şi «şiretenia ideii istorice» (Hegel) modelează pe indivizi, le stimulează activitatea. Că omul este fiinţă «fără natură», fiinţă cameleonică, proteică, heraclitică, fiinţa *causa sui*, este astăzi o convingere fermă a eseismului «înaintat». «Acest pelerin al existenţei, acest substanţial emigrant este omul … *În rezumat, omul n-are natură, dar are o istorie*. Sau ceea ce revine la acelaşi lucru, ceea ce natura este pentru lucruri, istoria, ca *res gesta*, este pentru om» (Ortega y Gasset, *Les idées et les croyances*, 1945, p. 104)”[62].

---

* Cu titlu informativ, vezi Michèle Dufrenne, *Pentru om*, Editura Politică, Bucureşti, 1971.

[62] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, *ed. cit.*, p. 286.

Aducând în discuție și alte opinii asupra omului, implicit și asupra istoriei, autorul *Recesivității* ne documentează că „gânditorul francez Fr. Paulhan, doctrinarul «minciunii universale» rezemată pe «evanescența» sau «contradicția» tuturor lucrurilor, explică mutabilitatea, istoricitatea omului prin instabilitatea sa psihică, prin ușurința cu care tendințele lui se unesc și se despart, așadar prin tendința de disociere interioară, de dezechilibru”[63].

În termeni destul de asemănători se pronunță și sociologul și economistul german Werner Sombart. „Neliniștea, nemulțumirea, conștiința imperfecției – notează Florian – sunt și pentru W. Sombart o caracterestică a omului, fiindcă este o ființă primejduită, expusă catastrofei, și fiindcă, drept compensație, prin munca sa, prin viața sa spirituală, prin ubicuitatea sa pe Pământ, omul își poate crea refugii”.

Ceva mai înainte, în timp, „observase același lucru Kant, în *Antropologia* sa. «A fi în viață (absolut) mulțumit ar însemna liniște și oprire inactivă a mobilelor sau tocire a senzațiilor și a activității legată de ele. Așa ceva se poate împăca cu viața intelectuală a omului tot așa de puțin ca și oprirea inimii într-un corp uman, căreia îi urmează inevitabil moartea»”.

Întregind aceste considerații, la care se pare că aderă necondiționat, autorul român conchide în mod ipotetic că „poate așa se explică de ce omul este ființa a cărui natură este o unire de trăsături normale și anormale, cum a subliniat Leopold von Wiese. Toate dispozițiile omului tind sau mai mult spre normal, sau mai mult spre anormal. «Considerăm această diviziune ca mai esențială, mai universală și mai bogată în consecințe decât oricare dihotomie» (von Wiese, *Homo sum. Gedanken zu einer zusammenfassenden Anthropologie*, 1940, p. 100)”.

Aidoma atâtor altor personalități consacrate, Florian apreciază deci că „omul este ființa care deviază ușor de la normal și natural, este ființa care cunoaște demența și sinuciderea. S-a relevat, de asemenea, că natura particulară a omului este determinată de opoziția viață-moarte. Omul – constată filosoful recesivității – este plasat conștient între voința de a trăi și necesitatea de a muri, trăsătură relevată nu numai de von Wiese, dar și de alții, între care cităm în primul rând pe Paul Landsberg, care, ca și Schopenhauer, consideră conștiința morții inevitabile ca nota cea mai elementară și cea mai adâncă a esenței omului. «Omul este o ființă care știe sau poate ști că ea trebuie să moară» (P. L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, 1934, p. 51)”.

[63] *Ibidem*, p. 286-287; vezi și Fr. Paulhan, *L'homme et sa condition*, în „Revue Philosophique”, nr. 1-2, 1932, p. 5-6.

Argumentând această idee, a opoziţiei dintre viaţă şi moarte, Florian ţine să adauge că „biologia a rezolvat *ipotetic* necesitatea morţii; noi avem sentimentul intim că moartea este cea mai sigură lege a vieţii. Viaţa noastră se structurează prin experienţa finităţii existenţei”[64], bineînţeles că a existenţei umane.

De altminteri, după toate probabilităţile, acesta este unul dintre motivele pentru care „Landsberg adoptă concepţia lui Heidegger că viaţa omului este «existenţa – spre – moarte» (*Dassein zum Tode*), precum şi observaţia complementară a lui G. Simmel că, cu cât mai mult o fiinţă are sentimentul existenţei şi valorii sale individuale, unice, cu atât resimte mai tragic necesitatea dispariţiei sale”[65].

Deşi poate puţin cam lungă, această digresiune – în cadrul căreia nu întâmplător ne-am raportat cu precădere la câteva dintre judecăţile de apreciere formulate de Mircea Florian, indirect şi de alţi gânditori de prestigiu – ne permite totuşi să constatăm şi să subliniem, încă o dată, că dificultăţile definirii omului grevează enorm asupra definirii istoriei.

De pildă, dacă suntem de acord, măcar în parte, că omul este o fiinţă cameleonică, instabilă psihic, nemulţumită şi imperfectă, o „fiinţă care deviază uşor de la normal şi natural” etc., etc., nu înseamnă atunci că istoria omenirii suportă şi ea pregnant amprentele actelor sau acţiunilor celor ce o fac, având în vedere, desigur, binomul om-istorie, adică legătura lor indisolubilă? Nu înseamnă, cu alte cuvinte, că şi istoria este cameleonică şi imperfectă, marcată de o suită de devieri de la normal şi natural, cel puţin în unele dintre perioadele ei? Prin urmare, cum oare ar putea fi definită istoria? Cumva ca o ştiinţă cameleonică şi imperfectă, o ştiinţă a devierilor?!?

Nu puţini au fost şi nu puţini sunt acei care susţin că istoria îl striveşte în chip arbitrar pe om; ca atare, istoria îi este ostilă, îi este duşmană omului. Un exemplu edificator, în acest sens, îl constituie Berdeaev. Motivaţia sa, să ne reamintim, era aceea a neputinţei istoriei de a înfăptui împărăţia lui Dumnezeu pe Pământ, a pierderii credinţei şi a personalităţii omului, de fapt a lipsei de colaborare a omului cu Dumnezeu, singurul purtător de universalitate[*]. Un asemenea punct de

---

[64] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, *ed. cit.,* p. 287; vezi şi Werner Sombart, *Vom Menschen*, 1938, p. 54-55; Imm. Kant, *Anthropologie*, ed. Meiner, § 61.

[65] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, *ed. cit.*, p. 287-288.

[*] În completarea acestor analize, vezi Nicolae Berdeaev, *Un nou Ev Mediu*, Editura Omniscop, Craiova, 1995, p. 55-85.

vedere nu este singular. Într-un fel sau altul, el este susținut şi de Ed. von Hartmann, W. James, Max Scheler, Nicolai Hartmann, nu în ultimul rând de Henri Bergson, cu al său *homo spiritualis*[**].

Nenorocirea pentru om este însă că, credincios sau nu, colaborator sau nu la creația lui Dumnezeu, tragismul şi nedreptățile vieții sale şi ale istoriei continuă, se perpetuează neîncetat, aproape fără noimă. Înclinăm să credem, de aceea, că în realitate nu istoria îl striveşte pe om, ci omul se striveşte singur, îşi este sieşi duşman, se sinucide, poate că incoştient, de la prima „înghițitură" de apă şi până la povara grea ce izvorăşte din lăcomia acumulării şi apoi a păstrării cât mai multor „miliarde în valută".

Ce stă la baza acestei sistematice sinucideri colective? Interesul şi neostoita lăcomie a semenilor noştri, în ultimă instanță o politică neghioabă a omului față de om.

8. ***Realitatea istorică şi politica***

Dar poate că politica nu-i neghioabă, totuşi; nu întotdeauna sau poate că nu orice politică. Punându-şi întrebarea dacă există sau nu vreun raport între realitatea istorică – concepută ca devenire a *realității publice* – şi politică, Alfred Stern răspunde afirmativ şi totodată consideră că acest raport „este, fără îndoială, un lucru public".

Nu e însă o regulă ca un astfel de raport să fie „parte integrantă a evoluției *realității publice* a trecutului spre viitor".

Potrivit concepției acestui autor erudit, există două tipuri de politică: una mică, să-i spunem „de moment" , şi una mare, de înaltă clasă, de perspectivă. Primul tip nu are nici o semnificație, „nu reprezintă o legătură esențială a evoluției *realității publice* a trecutului spre viitor…, nu face parte din istorie", pe când cel de-al doilea tip de politică „constituie o legătură necesară între trecut şi viitor. Politicianul superior – subliniază Stern – este acela care înțelege nevoile profunde ale grupului pe care îl reprezintă şi a cărui acțiune răspunde acestor nevoi. Dacă, grație comprehensiunii necesităților epocii sale, el ajunge să determine, într-o oarecare măsură, evoluția grupului său spre viitor, dacă izbuteşte deci să convertească politica în istorie, atunci el este un mare politician şi devine o figură istorică, un veritabil om de stat"[66].

Întrucât lucrurile sunt mult mai complexe decât le prezintă filosoful german, trebuie să observăm neapărat că această condiție – dacă –, în sensul ei pozitiv, constructiv, rareori a fost îndeplinită în

---

[**] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, *ed.cit.*, p. 255.
[66] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 19.

istorie. Mai curând, îndeplinită a fost accepția ei negativă, distructivă, iar consecințele unei atare politici şi ele sunt inclusive istoriei, adică tot istorie se numesc. Tocmai de aceea, probabil, Stern avansează în context şi opinia că „istoria apare, cu timpul, ca un tribunal universal…, într-un înțeles puțin diferit de acela al lui Hegel”.

Deşi vom face abstracţie acum de unele neconcordanţe în gândire – determinate îndeosebi de nedefinirea nevoilor de grup, de insuficienta explicare a corelației dintre ele şi necesitățile epocii, precum şi de rolul politicii în istorie etc. –, ne punem totuşi întrebarea: dar ce ar urma să judece acest „tribunal”, ce judecă istoria?; se judecă cumva pe sine?

Este adevărat, ni se vorbeşte despre corectarea sau corijarea unor erori.

Erorile nu sunt însă numai teoretice, de interpretare, ci sunt şi erori „practice”, concrete, şi ele intrinseci istoriei, „tribunalului” chemat (de cine?; de memoria omenirii?; eventual de suferințele şi tributul de sânge plătit nevinovat?!) – culmea! – să facă dreptate, *post-mortem*! Vrem să spunem că, indiscutabil, erorile de interpretare pot fi corectate, în timp ce erorile „practice” nu au nici o şansă, în afară de adio! Apoi, istoria nu cumulează doar erori, ci şi orori. Pe acestea din urmă, cum le corijăm?; cum reuşeşte istoria – acest „tribunal” suprem al omenirii – să se corecteze sau să se corijeze pe sine?

Indirect, un oarecare răspuns ni-l pune la îndemână chiar Stern, fiindcă el face distincţie netă între realitatea istorică şi realitatea particulară. Prima este rezultatul devenirii *realităţii publice*, ea este colectivă, pe când cea de-a doua este o realitate individuală.

În viziunea sa, acel „tribunal universal” numit istorie ar fi prin urmare totuna cu *istoria-realitate*, istoria omenirii în continuă devenire. Ce să înțelegem de aici: că omenirea produce mereu erori şi că şi le corectează din generaţie în generaţie?! Mărturisim că ne scapă multe nuanţe de ordin logic, în orice caz judecăţile şi argumentele autorului nu sunt fără cusur, poate şi datorită dificultăţilor pe care le ridică tema abordată – istoria.

Mai clară ne apare, în schimb, ideea sa că „astăzi, mai mult ca niciodată, noi avem conştiinţa limpede că destinul nostru personal, *realitatea noastră particulară* depinde într-o largă măsură de dezvoltarea *realităţii publice*. Noi am văzut şi vedem cum, într-un elan dinamic, forțele colective ale istoriei se năpustesc din trecut spre viitor, distrugând adesea prezentul indivizilor. Numeroşi sunt acei care resimt această sacrificare a *realităţii lor particulare realităţii publice* ca o pierdere tragică”.

Este, într-adevăr, o pierdere, o pierdere cu atât mai tragică – precum observa şi Simmel –, cu cât ființa omenească are conştiința valorii sale unice. „Pierderea vieții individuale ori a proiectului care îi dă un sens – conchide Stern –, pentru ca forțele colective ale istoriei să triumfe, este, desigur, o pierdere a unei valori, a unei valori ce nu se poate înlocui”.

Pe deplin de acord, nu numai pentru că aceasta este şi credința noastră, ci şi a altora preocupați să descifreze enigmele istoriei, în ciuda faptului că argumentările şi pozițiile sunt diferite, uneori vădit opuse, dacă nu cumva ireconciliabile.

Să nu ne „îmbătăm” totuşi cu „apă chioară”, să nu ne amăgim cu „teorii călduțe”, aparent seducătoare, valabile poate pentru ignoranți şi visători, de regulă uşor de convins şi mai ales de strunit. Să nu uităm deci că, de-a lungul existenței sale, istoria omenirii a cunoscut nu puține teorii în numele cărora s-au comis şi s-au justificat crime şi fărădelegi dintre cele mai odioase. Cu alte cuvinte, nu trebuie să uităm că istoria nu-i făcută doar din „edificii”, ci şi din mari sacrificii.

Cum adică individul trebuie să piară, în timp ce forțele colective trebuie să triumfe? Să fie oare istoria un fel de Cronos, care îşi devorează proprii fii?!

Să fim bine înțeleşi, obiecțiile noastre nu vizează filosofia lui Stern, în principiu şi integral, cu atât mai mult cu cât şi el deplânge sacrificarea omului şi a proiectelor sale în beneficiu aşa-numitelor forțe colective ale istoriei. Deosebirile de opinii, în particular, apar însă de îndată ce se pune problema definirii acestor forțe.

Este drept, autorul nu se îndoieşte că „forțele istoriei sunt totuşi forțe umane”. Şi nici nu este de mirare, de vreme ce el concede, de asemenea, că istoria nu poate fi decât „un produs al omului”. De mirare este, întrucâtva, caracterul tranşant cu care Stern formulează ideea că istoria nu este „un produs al omului individual, ci al omului în calitate de membru al colectivității umane, care, după Durkheim şi Royce, nu e o simplă totalitate de indivizi, ci reprezintă o realitate specifică, ce are trăsăturile sale proprii”[67].

Prea bine, dar un om izolat, un individ în afara colectivității nu este om, nu se bucură de însuşirile ființei umane. Un astfel de prezumtiv individ nu are deci cum să facă istorie şi nici nu poate să participe la istoria umanității, afară doar de împrejurarea apocaliptică – foarte puțin probabilă – când o asemenea ființă ar fi în stare, bunăoară, să-i ia

[67] *Ibidem*, p. 20.

omului ca membru al unei colectivități până şi minimul de posibilități naturale necesare existenței lui biologice, cum ar fi apa, aerul, hrana etc.

Omul ca om, aşadar, nu poate să nu fie membru al unei colectivități, al unei anumite societăți. Având acest statut, chiar ca ființă individuală, omul nu are cum să nu facă istorie – în mai mare ori în mai mică măsură – sau să nu participe la ea, fie conştient, fie inconştient, fie, în sfârşit, forțat, cu pistolul la ceafă.

Un gând ascuns, pe care încă nu-l putem defini, ne şopteşte că, în realitate, situația ar sta parcă mai curând invers, în sensul că decisive în istorie sunt hotărârile şi acțiunile *anumitor* oameni individuali, foarte concreți, care adoptă şi practică o politică personală, în spatele căreia, aproape cu regularitate, stau interesele lor şi ale grupurilor ce îi susțin, de cele mai multe ori şi numai periodic, căci schimbându-se interesele, se schimbă şi opțiunile, ca atare şi indivizii şi politica, în fine şi istoria.

Dacă ne-ar sta în putință, toate forțele luminate şi oneste ale planetei Pământ le-am solicita şi le-am subvenționa în direcția cercetării noțiunii de interes, fiincă istoria umanității este clădită pe interese – nu pe nevoi –, mai puțin umane, paradoxal mai mult inumane.

În orice caz, punctul nostru de vedere este că nu forțele colective, ci indivizii fac istoria, în funcție de capacitățile, psihologia, sănătatea şi interesele lor. Diversitatea existenței indivizilor denotă diversitatea istoriei, atât în partea ei luminoasă, cu adevărat creatoare, progresivă, cât şi în partea ei întunecoasă, distructivă, indiscutabil antiumană. Forțele colective, desigur, îşi au şi ele rolul lor important în istorie, dar este un rol indirect, vizibil mai mult în perioadele de cotitură, atunci când sunt chemate să dea viață unor proiecte prin definiție individuale, rareori incontestabile.

Marele politician, veritabilul om de stat care a izbutit să convertească politica în istorie, despre care ne vorbeşte Stern, constituie un astfel de exemplu. Aşa încât, mai apropiată adevărului ni se pare judecata că scopul sacrificării existenței individuale a omului nu este triumful forțelor colective – sintagmă frumoasă, însă cât se poate de abstractă în afara individualității concrete a omului –, ci, dimpotrivă, triumful unor anumiți indivizi, de numele cărora se leagă faptele bune sau rele ale istoriei. În consecință, nu credem în ideea că aşa-zisele forțe colective, *realitatea publică*, într-un cuvânt istoria este aceea care îl striveşte ori îl sacrifică pe om. Mai degrabă considerăm că, la adăpostul biruinței istoriei, oamenii se strivesc, se ucid între ei. Depinde în mâna cui se află forța şi puterea, uneori folosite pentru propăşirea omenirii, alteori pentru distrugerea cuceririlor sale, cu regularitate plătite cu

numeroase jertfe şi mari tributuri de sânge omenesc, de existenţe şi valori individuale.

Este cert, omenirea n-ar fi ajuns unde este fără sacrificiile enorme pe care le-a făcut în toate planurile. Suntem de acord, de asemenea, că istoria umanităţii n-a cunoscut nici cea mai mică urmă de progres fără să fi plătit din greu*. De altminteri, în toate domeniile, progresul fără victime este imposibil. Nici chiar creatorul autentic, în sfera activităţii sale spirituale, nu se poate sustrage sacrificiilor, în unele cazuri devenind victima propriei lui forţe de creaţie.

Nu discutăm acum cât şi-a preţuit sau cât îşi preţuieşte omenirea sacrificiile şi sacrificaţii, dar nu putem să nu ne întrebăm cu oarecare notă de tristeţe: în funcţie de ce criterii se strivesc vieţi individuale şi proiecte umane?; se stabilesc sau se aleg ele oare în funcţie de „funcţie”?!

La naştere, cum bine se ştie, individul nu-şi poate alege nici epoca, nici părinţii. Fireşte, naşterea e necesară, este perpetuarea vieţii şi a istoriei umane. În rest, totul este însă întâmplător, şi epoca şi părinţii. Problemele pe care le ridică părinţii fiilor lor, ca şi invers, sunt mult mai uşor de rezolvat decât problemele pe care le ridică o anume epocă în faţa „fiilor” săi. De aceea, pe drept cuvânt, ne întrebăm iarăşi: întâmplătoare fiind epoca în care se nasc oamenii, întâmplătoare să fie cumva şi viaţa lor?; neprevăzutul şi întâmplarea au oare vreun rol în istorie, mai cu seamă dacă nu omitem să ne raportăm fie la revendicarea statutului ei de ştiinţă, fie la pretenţiile istoriei de a fi ştiinţă?!

Nu ne încumetăm să dăm un răspuns afirmativ, în actualul stadiu de documentare, dar ne socotim suficient de documentaţi pentru a susţine existenţa *tragicului* şi a *destinului* în istorie, în întreaga istorie a umanităţii.

9. ***„Revolta” împotriva istoriei***

Despre aceşti doi termeni vom vorbi mai departe, în capitolul următor. Deocamdată, ne vom mulţumi să amintim câteva voci potrivnice istoriei, între care un loc de frunte îl ocupă Nietzsche şi Camus.

Reluând ideea că „numeroşi sunt acei dintre contemporanii noştri care resimt nevoia de a proteja *realitatea particulară* faţă de valurile dezlănţuite ale *realităţii publice*, valuri ce ne smulg prezentului şi ne duc spre un viitor incert”, Alfred Stern apreciază că purtătorul lor de cuvânt ar fi Albert Camus, „acest mare autor”[68] al lucrării *L'homme révolté*.

---

* Alte aspecte, minuţios analizate, vezi în Ioan C. Ivanciu, *Mircea Florian despre schimbare, evoluţie şi progres*, în „Revista de Filosofie”, nr. 4, Bucureşti, 1988, p. 381-386.

[68] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 21.

Ca şi Nietzsche, căruia de altfel îi „consacră un întreg capitol”[69], Camus „a crezut în forțe «supraistorice» (*das Überhistorische*)”.

Această analogie, dintre concepția lui Nietzsche şi Camus, devine cât se poate de evidentă de îndată ce se pune problema nominalizării acestor „forțe supraistorice, capabile să oprească fuga perpetuă a devenirii istorice. Pentru tânărul Nietzsche – observă Stern – aceste «forțe eternizante» au fost *arta şi religia*, iar pentru Camus sunt *arta şi natura*. Probabil puțin mai în vârstă, Camus va adăuga şi religia”.

În pofida acestei asemănări manifeste, adevărul este că „există totuşi o diferență între revolta antiistorică a lui Nietzsche şi aceea lui Camus”[70]. Ea îşi găseşte expresia în constatarea că, „dacă revolta antiistorică a lui Nietzsche a fost … mai ales (deşi nu în mod exclusiv) o revoltă împotriva istoriei-cunoaştere, Camus se revoltă împotriva istoriei-realitate”.

Potrivit interpretării autorului german, Camus nu face altceva, în fond, decât să revendice „gândirea secolului al XVII-lea şi al XVIII-lea”, pentru motivul că se susținea atunci existența „unei *naturi umane* imuabile, identică în epoci, şi a unui *drept natural* sădit în ea”, în natura omului.

În acest sens, ca un argument de bază, Stern reține două dintre opiniile lui Camus, mai întâi aceea că „«nu există justiție în societate fără *drept natural* sau civil, care o fundamentează»”, iar apoi că revolta omului este echivalentă – în aproximativ aceiaşi termeni a gândit şi existențialistul Gabriel Marcel, de pildă – cu „«refuzul de a fi tratat ca un lucru şi de a fi redus la o simplă istorie»”, ținându-se cont că istoria veritabilă, sublinia apăsat Camus, „«este afirmarea unei naturi umane, comună tuturor oamenilor, care se sustrage lumii puterii»”.

Indiferent de obiecțiile lui Stern, desigur că nu putem să nu apreciem aici pledoaria lui Camus pentru dreptate şi justiție socială, pledoarie exprimată – principial vorbind – în apărarea demnității şi a valorii ființei umane individuale. Argumentarea sa însă, cel puțin în plan filosofic, într-adevăr, nu ne apare nici nouă ca suficient de convingătoare. În orice caz, evocarea naturii umane nu este nicidecum întâmplătoare. Să sperăm că vom mai putea reveni asupra acestui subiect, de altminteri şi el încă extrem de controversat.

Pentru moment, necesar este să arătăm că, replicându-i lui Camus, criticul german nu ezită să afirme că „descompunerea

---

[69] *Ibidem*, p. 22.

[70] *Ibidem*, p. 23; în ceea ce priveşte raportul *istorism-supraistorism,* implicit deci şi în legătură cu aceste forțe supraistorice, vezi şi Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, *ed. cit.*, p. 344-396.

conceptelor de *natură umană* şi de *drept natural*, prin istorism şi existenţialism", ar fi atras după sine „una dintre cele mai serioase crize în filosofia contemporană a istoriei". Cu toate acestea, obiectează el, „departe de a respinge argumentele ce provoacă abandonul conceptelor de natură umană şi de drept natural, Camus le postulează pentru a justifica revolta sa".

După părerea lui Stern, care nu este nici pe departe singulară, „un postulat nu garantează însă realitatea lucrului postulat. Dacă se poate scăpa de istoria-cunoaştere, practicând arta nietzscheană a uitării – continuă autorul –, nu se poate scăpa de istoria-realitate, deoarece, cum ne spune Heidegger, «fiinţa existenţei este în mod fundamental istorică», pentru simpla raţiune că e temporară şi finită. «Istoria aparţine fiinţei existenţei», adaugă Heidegger. Cum am putea noi să scăpăm istoriei, fără să abandonăm existenţa?"[71].

Fără să fie formulat direct, răspunsul este totuşi evident, el este implicat în întrebare. În esenţă, acest răspuns nu numai că este vădit opus acelora care susţin necesitatea „ieşirii omului din istorie", pentru mântuirea sa, dar în acelaşi timp el se vrea a fi şi un fel de detaşare faţă de toţi cei ce gândesc că omul s-ar putea sustrage vicisitudinilor istoriei, unii invocând imuabilitatea naturii umane, alţii apreciind utopic că, în viitor, „istoria va fi complet trecută sub controlul omului"[72].

Este dificil de stabilit ponderea şi îndeosebi coordonatele pe care se înscriu influenţele suportate de Stern, atât în sfera de interes asupra problematicii naturii omului, cât şi în aceea a raporturilor dintre realitatea particulară şi realitatea publică. Cert este însă că, în ambele situaţii, el face unele analize ce nu pot fi trecute cu vederea.

10. ***Pragmatismul istoric***

Este vorba, în primul rând, de modul în care Stern descrie şi evaluează particularităţile pragmatismului istoric, „intim legat axiomei imutabilităţii naturii umane". Încă din Antichitate, din vremea lui Polibiu, „pragmatismul istoric considera istoria ca o colecţie de exemple practice utile neamului omenesc". Mai târziu, în timpurile moderne, începând chiar cu lucrările lui Niccolò Machiavelli, „pragmatismul istoric a devenit o lecţie a lucrurilor. Natura umană fiind invariabilă – spune el –, toate epocile se aseamănă … Confruntat cu o situaţie concretă, omul de stat va găsi totdeauna un precedent în istorie. Nimic

[71] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 24; vezi şi Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, 1951, p. 359 şi 307; Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1949, p. 392 şi 379.

[72] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 25.

mai periculos pentru un prinț decât de a neglija exemplele istoriei, conchide Machiavelli”[73].

Contestat de gânditori de primă mărime – Hegel, Nietzsche, Croce etc. –, uneori extrem de dur, acest gen de pragmatism istoric va fi înlocuit cu un altul, „mult mai puțin concret, desigur, decât acela al lui Machiavelli, al lui Bossuet şi al atâtor altora dintre discipolii lor: este pragmatismul concepției «monumentale» asupra istoriei”, concepție a cărei principală trăsătură îşi găseşte expresia în faptul că „se inspiră din marile exemple ale trecutului, ca să se poată crede în posibilitatea unei realizări similare în viitor”.

Un caz tipic pentru o astfel de concepție asupra istoriei îl reprezintă felul în care generația de la începutul veacului al XIX-lea s-a raportat la personalitatea şi succesele lui Napoléon Bonaparte. Cu alte cuvinte, ideea că „un Napoléon a fost posibil va da tinerilor de la 1820 la 1835 încrederea că el va fi posibil încă o dată, le va da încrederea în grandoarea umană şi uneori chiar secretul speranței că ei înşişi ar fi chemați să devină bonapartiştii timpului lor”. În acest sens, aproape proverbial va rămâne gestul tânărului Balzac, care, sub portretul lui Napoléon, aflat pe biroul său, avea să scrie „bine cunoscutele cuvinte: «ceea ce el a început prin sabie, eu voi termina prin pană»”[74], adică prin elaborarea de opere literare măiestrite.

Cu toate că „anumite forme ale acestei concepții monumentale despre istorie supraviețuiesc – remarcă Stern –, pragmatismul istoric, în înțelesul cel mai îngust al unui Machiavelli sau Bossuet, a dispărut complet. Factorii ce au contribuit la abandonarea sa sunt numeroşi. Teoria darwiniană şi istorismul modern, cu insistența sa asupra individualității şi singularității fiecărui popor şi a fiecărei situații istorice, au zdruncinat conceptul unei naturi umane” imuabile, aidoma în toate epocile.

Drept dovadă, autorul reține opinia lui Bergson, spre exemplu, anume că „o ființă vie, care evoluează în mod liber, creează în fiecare moment ceva nou. De aici caracterul imprevizibil al acțiunilor umane în unele conjuncturi istorice”.

Da, dar de ce acțiunile omului sunt imprevizibile numai în unele conjuncturi istorice, de vreme ce, liber fiind, el creează permanent ceva nou? Capacitatea de creație şi – legat de aceasta – imprevizibilitatea acțiunilor omului să fie oare un argument în măsură să demonstreze că natura umană nu este imuabilă?

[73] *Ibidem*, p. 1.
[74] *Ibidem*, p. 2.

Existențialiștii Heidegger, Ortega y Gasset, Sartre etc., mai tranșanți se pare decât Bergson, au respins categoric, într-adevăr, ideea unei naturi umane imuabile. Ei au mers atât de departe, încât au ajuns chiar să elimine „conceptul însuși de natură umană, înlocuind omul în sine și supratemporar al stoicilor prin omul unei anumite epoci și al unui anumit loc – adică prin omul *hic et nunc*. În loc de natură umană, ei vorbesc de «realitate umană» sau de «condiție umană»”[75].

Că natura umană este sau nu imuabilă, mărturisim că ne apasă încă multe rezerve. Nu înțelegem, bunăoară, ce diferențe izbitoare ar putea să existe între „natura” omului Aristotel și „natura” omului Heidegger, să zicem; la urma urmei, între „natura omului” din antichitate și „natura omului” contemporan! Și aceasta, fără ca să mai vorbim de continua revendicare a multora dintre ideile lui Aristotel, precum și de frecventele trimiteri ale umanității la concepția sa privind mai toate domeniile realității și ale cunoașterii lumii.

Dacă natura bio-psihică a omului este indubitabil schimbătoare, de ce se spune atunci că omul rămâne încremenit în proiectele și, mai ales, în obișnuințele proprii, în credința și în inerția lui?! Ce deosebiri notabile pot să existe – ne întrebăm iarăși – între atât de contestatul concept de natură umană și cele două substitute ale sale, cel de „esență umană” și cel de „condiție umană”, știindu-se că, de fapt, ele sunt echivalente, diferite fiind doar planurile (antropologic și ontologic) în care ne situăm?!

Indiferent de răspunsurile ce s-ar putea da, în nici un caz nu ar trebui neglijată opinia că „cercetările științifice din ultimii ani confirmă cuvintele lui Confucius”, filosoful chinez antic care a ținut să constate că „«natura oamenilor este identică; ceea ce îi deosebește sunt obiceiurile»”[76] lor.

La începutul acestui capitol arătam de altfel că pentru specia umană oamenii de știință nu mai preconizează nici un fel de modificări genetice. Se așteaptă sau mai curând se doresc, în schimb, modificări de ordin psihic și spiritual. Deocamdată, observăm însă că, dacă din punct de vedere economic există zone dezvoltate și subdezvoltate, din punct de vedere psihic și spiritual cea mai mare parte a omenirii este subdezvoltată.

Nevoile primare ale lumii – foamea, apa, aerul etc. – rămân oricum mereu aceleași, ele sunt relativ constante, în acest sens „imuabile”; deosebit este doar modul și gradul satisfacerii lor. Să fie ea oare, această

---

[75] *Ibidem*, p. 3

[76] *Declarație asupra rasei*, Paris, iulie 1950, în *Rasismul în fața științei*, *ed. cit.*, p. 375.

diferențiere, un aspect sau poate chiar parte integrantă a „realității umane” ori a „condiției” omului în istorie?; defineşte ea cumva omul *hic et nunc*, omul unei anumite epoci şi al unui anumit spațiu geografic?

Apoi, acest gen de nevoi, în perspectiva istoriei, aşa cum o înțelege Stern, ce fel de realitate constituie: particulară sau publică? Să fi avut el oare dreptate atunci când considera că *realitatea publică* (istoria) sacrifică continuu *realitatea particulară*, individualitatea omului?!

Răspunsurile posibile nu sunt deloc convenabile, se pare. Poate că, tocmai de aceea, autorul german oscilează. De pildă, el concede, pe de o parte, că *realitatea particulară* se află sub dependența *realității publice*, idee susținută şi de unii dintre marxiştii contemporani, dar, pe de altă parte, Stern manifestă vădite reticențe față de cei ce gândesc că „istoria, ca evoluție dialectică a *realității publice*, trebuie, cu o necesitate intrinsecă, să ajungă la triumful *realității particulare* în întreaga lume”[77].

În ultimă instanță, destul de comod, Stern ne sugerează „să aşteptăm verdictul istoriei!”[78] Să-l aşteptăm, în chip stoic, deşi, istoria fiind „o permanentă devenire colectivă, din care fiecare individ face parte, indiferent dacă el vrea sau nu”[79], nu vedem ce şanse mai avem să cunoaştem un atare verdict.

---

77 Alfred Stern, *op. cit.*, p. 25.
78 *Ibidem*, p. 26.
79 *Ibidem*, p. 3.

III. **ISTORIE ŞI REALITATE. ISTORISM ŞI SIMŢ ISTORIC**

Să mergem totuşi mai departe, să încercăm să lărgim sfera informaţiilor şi totodată să adâncim analizele, punând în continuare faţă în faţă diferite opinii şi modalităţi de abordare a istoriei.

Pentru Florian, spre exemplu, „constituirea istoriei ca ştiinţă se refuză unei încadrări logice lesnicioase. Adesea – remarcă autorul – s-a tăgăduit şi se tăgăduieşte dreptul istoriei de a se prevala de titlul unei ştiinţe". În viziunea unora, istoria „este o artă, un fel de poezie epică în proză". S-a ajuns chiar la un adevărat scandal, în unele împrejurări, pe motivul că istoria „se îndreaptă spre individul schimbător, spre unicul ireversibil şi deci fără repetiţie, spre un obiect care nu cunoaşte legi şi generalizări, întrucât exclude posibilitatea de a face preziceri pe baza determinismului"[1].

Treptat însă, mai aproape de timpul nostru, „istoria va fi proclamată organul principal al cunoştinţei; «raţiunea istorică», după expresia lui Wilhelm Dilthey, va înlocui «raţiunea pură»; în sfârşit, «simţul istoric» va înăbuşi simţul pentru supraistoric şi veşnicie …«Niciodată înainte nu ne-am îndreptat cu atâta interes spre aspectul istoric, niciodată n-au fost adunate cu atâta râvnă şi studiate, ca astăzi, toate manifestările de viaţă ale omenirii de la timpurile cele mai îndepărtate până la trecutul cel mai apropiat» (Frederic Jodl, *Die Kulturgeschichtsschreibung und ihre Entwicklung und ihr Problem*, 1878, p. 1)".

În acest punct, nu încape îndoială, constatările lui Jodl, Henri Sée şi Florian se întâlnesc aproape până la identificare. Şi, probabil, nu sunt singurii care gândesc în aceşti termeni. În tot cazul, ei consimt, în perioade de timp diferite, că începând cu a doua jumătate a secolului precedent interesul pentru istorie a crescut enorm.

Una din explicaţii, se pare, ar fi aceea că au apărut noi concepţii asupra omului, în cadrul cărora îşi face loc tot mai mult şi mai clar ideea că omul este „o fiinţă istorică şi dornică de aventură, fiindcă e o fiinţă socială. «Numai omul are istorie, şi o are întrucât nu e un singuratic» (Hans Flöter, *Die Begründung der Geschichtlichkeit der*

---

[1] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, Editura Garamond, Bucureşti, 1997, p. 31.

Geschichte in der Philosophie des deutschen Idealismus von Herder bis Hegel, 1936, p. 2)".

Aceste două trăsături – istoricitatea şi sociabilitatea –, esenţiale deci fiinţei umane, sunt dovedite de faptul că „omul trăieşte în colectivitate", iar mediul în care trăieşte „se schimbă în urma acţiunii sau interacţiunii oamenilor. «Singură specia umană e angajată într-o aventură, a cărei ţintă nu e moartea, ci realizarea de sine» (Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, 1938, p. 44)".

1. ***Definirea istoriei ca aventură***

Nu ne dăm bine seama, cel puţin în acest context, în ce sens ar trebui totuşi luată opinia că omul şi specia umană sunt dominate de nevoia de aventură, a cărei finalizare, curios, ar coincide cu realizarea de sine, a omului sau a speciei sale. De asemenea, motivarea ca atare provoacă o anumită nedumerire, de vreme ce se consideră că dorinţa omului de aventură s-ar datora împrejurării că el este o fiinţă socială.

Nu ştim dacă Florian a gândit, implicit, că atunci şi societatea umană ar putea fi tot o aventură ori rezultatul unei aventuri, dar ştim în mod cert că, pentru el, „istoria e aventură, e îmbarcarea omului pentru o destinaţie necunoscută"[2].

Nu ne grăbim să intrăm în polemici, căci filosoful român, vom vedea mai departe, dispune de judecăţi şi de aprecieri mult mai nuanţate şi, prin urmare, el izbuteşte să înfăptuiască analize şi argumentări deosebit de importante. Cu toate acestea, trebuie spus de pe acum că definirea istoriei ca aventură întâmpină rezistenţă.

Opunându-se făţiş pragmatismului istoric, indiferent de varianta lui, Alfred Stern, bunăoară, subliniază cu insistenţă ideea că „noi nu credem că analogiile istorice sunt ghizi siguri în viaţă. Nu credem nici că concepţia monumentală asupra istoriei este interesantă pentru marea masă a contemporanilor noştri. Această concepţie asupra istoriei ca *aventură* obsedează probabil spiritele indiscutabil exaltate, impresionate de monumentele însângerate ale unui Hitler sau ale unui Mussolini".

Desigur că este o exagerare, mai curând poate un fel unilateral de a privi problema. În orbita acestor consideraţii, cu adevărat interesantă este însă replica sa, anume că, „departe de a fi o *aventură*, istoria a fost recunoscută de marea masă a contemporanilor noştri ca un *destin*, ca un tragic destin colectiv, căruia individul nu poate să-i scape"[3].

---

[2] *Ibidem*, p. 32.

[3] Alfred Stern, *La philosophie de l'histoire et le problème des valeurs, C.D.U.,* Paris, 1957*,* p. 3.

Se prea poate să fie după cum se spune. Este foarte posibil ca semenii noştri contemporani, biciuiți de realitățile timpului, să fi ajuns inexorabil la concluzia că istoria şi viața lor stau sub călcâiul destinului. Dar, atunci, nu rezultă oare că, pe de o parte, ocolim înțelegerea rolului aventurii, al riscului, al întâmplării sau al hazardului în explicarea istoriei, iar pe de altă parte admitem implacabila necesitate, fatalismul istoric, resemnarea în fața destinului, oamenii devenind astfel doar nişte jucării în mâna unei forțe necunoscute?

Deocamdată, reținem deci că Stern respinge teza istoriei ca aventură, spre deosebire de Florian. În schimb, el susține că istoria este un tragic destin colectiv, punct de vedere îmbrățişat, în mai mare ori în mai mică măsură, şi de alți autori, precum C. Rădulescu-Motru, Ion Biberi, Mircea Florian, Jean Guitton etc., etc.

Ca să putem aborda pe larg această problemă, a istoriei ca destin, trebuie să revenim şi să ne întregim însă imaginea asupra istoriei ca realitate, la urma urmei asupra omului ca realitate, ca ființă socială şi istorică.

„Explicația istoricității omului – scrie Florian – stă într-un caracter ontologic al omului: e ființa în formație, e ființa ce nu are o condiție definitivă. Omul nu este, ci devine om". În viziunea sa, aşadar, condiția omului în lume este una istorică, în continuă devenire. Omul este o natură în devenire, iar înțelegerea „naturii în devenire a omului stă în capacitatea de a-şi aminti, deci de a fi conştient"[4].

În această chestiune, a naturii umane, poziția gânditorului român nu este deloc singulară. La timpul potrivit, fie şi numai succint, noi ne-am pronunțat în acest sens. Florian ne determină să revenim totuşi asupra ei, mai ales pentru felul cum este argumentată.

În disputa sa cu Camus, Stern contestă fățiş existența unei naturi umane imuabile, dar acceptă tacit, cel puțin pentru istoria-realitate, dimensiunea istorică a condiției umane, deşi într-un alt context el notează că „filosofia se ocupă de condiția umană în lume, condiție a unei ființe vii, conştientă şi răbdătoare, care ştie că va muri. *Această condiție fundamentală nu s-a schimbat în cursul istoriei* (subl. ns.). Diversele filosofii nu constituie decât diferite posibilități de a conceptualiza şi de a interpreta această condiție umană"[5] *invariabilă*.

Nu ne preocupă acum vădita inconsecvență a lui Stern, însă nu putem să nu remarcăm aici un punct comun între concepția sa şi aceea

---

4 Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed.cit.*, p. 32.
5 Alfred Stern, *Avant-propos,* în *op. cit*.

a lui Florian, respectiv pledoaria pentru capacitatea ființei umane de a fi conştientă, de a fi ca atare şi responsabilă pentru actele sale.

Este drept, Florian nu distinge radical natura omului şi condiția umană, cum procedează Heidegger, Gasset, Sartre etc. Dar nu simplifică nici el lucrurile, de vreme ce consideră că devenirea naturii umane are la bază capacitatea omului de a-şi aminti, implicit de a fi conştient. Dimpotrivă, pasivul corelării explicațiilor adecvate creşte. Pentru că, pornind de la modul în care este argumentată istoricitatea omului, ținând cont totodată de faptul că omul e principalul agent al istoriei, Florian conchide la un moment dat că „istoria e amintirea colectivă a omului”, de unde rezultă că istoria trebuie să fie şi opera lui conştient realizată.

Să presupunem că, într-adevăr, continua devenire a ființei umane s-ar datora memoriei, posibilității sale de a-şi aminti. În această situație, inevitabil se ridică însă întrebarea: în ce sens anume se transformă natura omului, în bine sau în rău?

Dacă privim omul numai prin prisma însuşirilor lui pozitive, fireşte că atunci un astfel de sens nu are cum să comporte vreun fel de discuții contradictorii. Dar omul nu este făcut doar din „lumini”, istoria omenirii nu-i numai opera „îngerilor”. Din contră, cum „relele” se repetă, cum în fiecare epocă, bestialitatea omului îşi face simțită din plin prezența, în fața acestei realități incontestabile ce răspuns logic s-ar cuveni să dăm: că ceea ce este rău în ființa umană rămâne imuabil şi că se schimbă în bine doar partea sa bună, ori că natura omului cunoaşte o permanentă metamorfozare, în bine şi în rău? În acest din urmă caz, ce fapte s-ar impune să-şi amintească omul prioritar: pe cele bune sau pe cele rele, şi cu ce scop?

Să se schimbe, ni se va răspunde probabil – din rău în mai bun. Curios este însă că omul se schimbă, devine mereu, deşi mereu rămâne acelaşi, cu umbrele şi luminile vieții sale, diferită fiind numai ponderea lor, de la epocă la epocă, de la un tip de societate la altul. Am putea chiar spune că omul continuă să rămână dominat de propria sa origine animalică, de care uneori se depărtează maiestos prin creație şi cultură, față de care alteori se lasă atras nostalgic până la uitarea de sine, până la renegarea condiției sale de ființă exclusiv umană.

Aşa încât, revenind, dacă „istoria e amintirea colectivă a omului”, nu decurge oare de aici că memoria omenirii, adică istoria lumii este literalmente sufocată de greaua povară a răspunderii pentru numeroasele acte inumane ale ființei umane?

Răspunsul nu poate fi decât afirmativ, cu atât mai mult cu cât suntem de acord cu Florian şi Stern – la fel şi cu ceilalţi care gândesc ca ei – că omul este o fiinţă conştientă şi că acolo unde există memorie, există şi conştiinţă, prin urmare şi responsabilitate.

Paradoxal ne apare însă faptul că, deşi apăsată, tot mai apăsată de povara unei asemenea răspunderi, omenirea – desigur că şi istoria sa – continuă să înregistreze pasiv nenumărate fărădelegi. Evenimentele ce s-au petrecut până în prezent în secolul al XX-lea şi îndeosebi cele ce se petrec sub ochii noştri constituie tot atâtea mărturii indubitabile, mai cu seamă în perspectiva ideii că *natura umană nu este imuabilă, ci în perpetuă devenire*. Înspre ce? Încotro? Să fie cumva înspre bine? Dar se moare enorm şi fără culpă, se ucide metodic, rapid şi bestial, se sacrifică rânjind valori materiale şi spirituale la a căror edificare a trudit din greu această contradictorie fiinţă omenească. Pe mai toate meridianele globului se moare, se duc războaie fulger, ni se aduc chiar în casă, pe ecranele televizoarelor, în culori, pe diferite lungimi de undă, trăim într-un fel sentimentul că suntem „copărtaşi” la ele, la violenţele de toate calibrele, care fac ravagii devastatoare. Se fac şi se desfac iarăşi felurite alianţe, revoluţii şi contrarevoluţii, pentru ca apoi istoricul profesionist să cerceteze evenimentele, faptele istorice, „personalităţile”, biruinţa forţelor colective ale istoriei (Stern).

Ce caraghios! Ce „Mic” este „Marele Om”! Se repetă oare istoria? Da, profesore Florian, se repetă, cel puţin în partea sa diabolică, „barbară”, căci dominant în lume este răspicatul „rău”, recesiv e numai „binele”, necontenitul amânat până la epuizare „bine”.

Să admitem totuşi că filosoful nostru are dreptate atunci când scrie că „omul ştie că n-a fost totdeauna ceea ce este acum. De aceea, el vrea să afle cum a ajuns să fie ceea ce este astăzi, cum se face că el gândeşte aşa şi nu altfel”. Prea bine, dar ne întrebăm: actualmente, omul ştie ce este?; gândeşte el oare acum mai constructiv decât altădată?; e mai bun sau mai rău?; a evoluat sau, dimpotrivă, a involuat, mai ales în plan moral?; teoria *ciclului istoric* este întru totul desuetă?

Un răspuns inatacabil nu ne stă la îndemână, căci el presupune o documentare amplă şi o cercetare complexă, multidisciplinară. Vom observa însă, încă o dată, că binomul om-istorie, în ciuda eforturilor făcute, ridică în continuare multe semne de întrebare.

De pildă, „este istoria opera de milenii chiar a omului, sau ea este un dar al cerului sau o schimbare impusă omenirii de puteri ce

depăşesc sfera existenţei sale?"[6] O atare interogaţie, consimte Florian, „a schiţat cele două mari soluţii ale filosofiei istoriei, soluţii fundamentale în filosofie: soluţia imanentă, potrivit căreia istoria omului are principiile şi resorturile în *condiţia umană* (subl. ns.), şi soluţia transcendentă, care aşază istoria în cauze ce depăşesc condiţia empirică a omului. În prima soluţie este loc pentru a uni determinismul naturii cu libertatea şi iniţiativa omului; în a doua soluţie – cea transcendentă – omul este împins din afară, fie de o putere providenţială, de o Raţiune divină, fie de o putere demonică, de un Destin iraţional, care îl duce la distrugere prin abjecţie"[7].

Este de notat, mai întâi, că Florian optează pentru soluţia imanentă, care fără îndoială că rămâne şi ea deschisă discuţiilor, aidoma istoriei însăşi. „Închiderea în sine, definitivarea – subliniază de altminteri gânditorul –, este exclusă de însăşi noţiunea de istorie. O istorie încheiată nu mai este istorie. Cum istoria este deschisă, viitorul posedă taina surprizelor şi a soluţiilor nici măcar întrevăzute", convingerea sa de fond fiind aceea că „viitorul nu este al nimănui, el este un cer ironic, o cutie cu surprize"[8].

În definitiv, ce este totuşi istoria? Ce este realitatea istorică? În perspectiva acestor întrebări, de asemenea, în ce constă soluţia imanentă, la care aderă şi Florian?

2. ***Istoria ca devenire***

Potrivit concepţiei autorului român, în unele privinţe concordantă cu aceea a lui Stern, istoria este o continuă devenire, un fluviu năvalnic în care „fiecare prezent se revarsă"[9]. Ca atare, nu există încheiere în istorie. Istoria nu cunoaşte un sfârşit, un punct *terminus*. În caz contrar, evident absurd, „omul ar ieşi din istorie, devenind o specie neistorică, cum sunt furnicile, albinele sau termitele, poate chiar ar ieşi din viaţă. Câtă vreme procesul e neterminat, nu vom şti ce atitudine prezentă e singura pe linia realităţii istorice"[10].

Adâncind analizele, cu scopul de a proiecta noi raze de lumină asupra temei abordate, filosoful revine la ideea de „individual" sau de unic în istorie, reliefând în aces sens greutatea factorului *timp* în

---

[6] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed. cit.*, p. 32.
[7] *Ibidem*, p. 32-33.
[8] *Ibidem*, p. 35.
[9] *Ibidem*, p. 63.
[10] *Ibidem*, p. 62-63.

definirea faptului istoric, a realității istorice şi a istoriei. Astfel, el consideră că, deşi unicitatea poate fi atât topologică, cât şi cronologică, cu toate acestea „determinarea faptului istoric ca unic este reală numai dacă timpul primeşte o semnificație dominantă … Ordinea cronologică, datarea, strânge mai de aproape realitatea istorică”[11]. În primul rând „realitatea istorică e unică prin poziția ei temporală, în al doilea rând prin poziția locală. Ea este o devenire, un proces, o succesiune, o întâmplare, un accident, un *eveniment*. Noțiunea de eveniment este centrală istoriei. Istoria este ştiința evenimentelor, a proceselor, şi anume a proceselor ce nu se repetă, ce nu se mai întorc sau sunt ireversibile”[12].

În sfârşit, iată-ne dar în fața unei definiții a istoriei şi a realității istorice ceva mai completă, mai convingătoare, este drept, însă nu lipsită nici ea de orice echivocuri. De altfel, Florian însuşi nu se arată mulțumit de această definiție, pentru că nici el nu crede că, privit global, *timpul* ar fi în măsură să ajute decisiv la delimitarea realității istorice şi la conceptualizarea istoriei. Este necesar, totodată, „să ținem seama de dimensiunile timpului: trecut, prezent şi viitor”[13].

Numai că, şi aici, ca şi în alte împrejurări, lucrurile se complică uluitor de mult. Opiniile avansate nu sunt deloc unanime. Dimpotrivă, ele sunt când convergente, când divergente. Rămâi cu impresia, la un moment dat, că trebuie să faci un adevărat slalom printre nenumăratele dovezi, argumente, nuanțări etc., ca în cele din urmă să nu mai poți rezista întrebării: care sau unde este totuşi adevărul?; cine are dreptate?

Pentru Ranke, Wundt, Lévy-Bruhl, Paul Barth etc., doar o mică parte dintre autorii la care se raportează Florian în acest context, istoria nu este, spre exemplu, o simplă poveste. Obiectul ei de cercetare – realitatea istorică – îl constituie trecutul oamenilor, acțiunile şi trăirile lor.

În contrast cu prezentul, care poate fi cunoscut direct, trecutul nu poate fi însă cunoscut decât indirect, căci „«cunoştința istorică este prin esență o cunoştință indirectă»”. Din acest motiv, apreciații istorici francezi Langlois şi Seignobos susțin că „«ştiința istorică nu este, orice s-ar spune, o ştiință de observație»[14]. Cu alte cuvinte, istoria nu se ocupă de cunoaşterea prezentului, ci a trecutului, prin intermediul

---

[11] *Ibidem*, p. 44.
[12] *Ibidem*, p. 45.
[13] *Ibidem*, p. 52.
[14] *Ibidem*, p. 53.

izvoarelor, al diverselor mărturii, documente etc. „«Istoria se face cu documente. Documentele – precizează cei doi autori – sunt urmele pe care le-au lăsat gândirile şi actele oamenilor de altădată … Valoarea cunoştinţei noastre atârnă de valoarea documentelor noastre»[15].

La rândul său, Florian remarcă şi el că, într-adevăr, „istoria se îndreaptă spre trecut, spre evenimentele petrecute" odinioară, dar istoria în mod necesar „are ca punct de plecare prezentul trăit, actualitatea"[16]. Convingerea sa, de altminteri, este că „nu putem vorbi de un trecut care nu e cunoscut în prezent sub formă de amintire sau sub o altă formă de actualitate, fiindcă a lăsat urme sau vestigii" de cele mai multe ori preţioase, faţă de care prezentul nu poate rămâne indiferent.

De acord, însă în virtutea căror raţiuni eternul şi mereu evanescentul prezent trebuie să cunoască trecutul, adică fostul prezent? De ce trebuie, ca fiinţă ocazional prezentă, să-mi amintesc de trecutul speciei umane, să-l actualizez chiar sub o formă sau alta, de vreme ce eu nu am participat la el?

Fireşte că explicaţiile sunt multiple şi pot fi dintre cele mai diferite. *Una dintre ele, probabil, este aceea a stabilirii în continuu a identităţii omului, bineînţeles dacă concedem că natura umană nu este imuabilă, ci mereu în devenire, în schimbare*. O altă explicaţie, de asemenea, ar fi aceea a evitării pierderii experienţei acumulate cu multă trudă şi sacrificii, a nevoii de a fi transmisă din generaţie în generaţie, pentru ca omenirea să nu bată pasul pe loc, să nu fie constrânsă să o ia neîncetat de la capăt.

Din acest punct de vedere, indiscutabil că trecutul trebuie reactualizat, el se impune să fie continuu cunoscut de către „prezent". În acest sens, cum ne documentează şi concepţia lui Hearnshaw, Croce, Nordau, Florian etc., desigur că istoria se ocupă „de prezent, nu de trecut, fiindcă are ca obiect ceea ce cade sub ochii noştri. Ceea ce a dispărut complet şi deci nu mai poate cădea sub ochii istoricului, nu e obiect de istorie".

Aşa încât, într-un posibil rezumat, am putea spune că două sunt direcţiile de gândire, în principal, în ceea ce priveşte relaţia trecut-prezent în istorie. Una păcătuieşte prin faptul că limitează obiectul istoriei doar la cunoaşterea trecutului, pe când cealaltă exagerează continuitatea, accentuează îndeosebi interesul pe care trecutul îl stârneşte prezentului.

---

[15] *Ibidem*, p. 55.
[16] *Ibidem*, p. 52.

Situându-se cumva pe linia de reflecție a lui Croce, Florian susține, de pildă, că „istoria nu e niciodată istoria morții, ci totdeauna istoria vieții, fiindcă la temelia ei stă un interes prezent, deci fiindcă evenimentele trecute, datorită perpetuării lor, participă la viața prezentă şi sunt gândite de noi. Evocarea trecutului e totdeauna o transfuzie a sângelui prezent în umbrele trecutului, cel puțin sub forma de gândire a lor”[17].

Aşa să fie oare! Poate da, dar numai în parte. Pentru că, în afară de oroare şi revoltă, nu vedem ce interes ne-ar putea stârni, bunăoară, arderea Romei, incendierea Bibliotecii din Alexandria, numărul fără de sfârşit al sclavilor sacrificați, barbariile din Evul Mediu, atrocitățile comise de Lenin, Stalin, Hitler, Mussolini etc., etc.!

Vom fi consolați, probabil, că istoria nu se repetă. Aiurea! Nu se repetă întocmai, admitem. Cine garantează însă că o epocă sau alta nu poate fi depăşită în atrocități, cine poate împiedica, spre exemplu, naşterea unui nou Hitler, şi mai monstruos? „În cel mai bun caz ştim numai ce a fost, nu şi ce va fi. Optimiştii se pot consola cu această maximă, pesimiştii ar putea-o considera neliniştitoare. Dar atât unii, cât şi ceilalți vor trebui să ia act de un viitor despre care ştim doar că ne este necunoscut”[18].

În treacăt fie spus, nu credem că numai „somnul rațiunii naşte monştri”. Monştri se pot naşte şi dintr-o „rațiune foarte trează şi activă”, stimulată de interese dintre cele mai groteşti, uneori imprevizibile, imposibil de anticipat.

Oricum, problema dacă istoria este o istorie a morților sau a viilor a preocupat şi pe alți specialişti. De pildă, „pentru existențialismul sartrean – remarcă Alfred Stern – istoria nu e posibilă decât ca o istorie a morților, ea este o autopsie, o chirurgie mortuară, unde morții sunt «pradă viilor»”. Desluşim aici, prin urmare, un fel de „efect retroactiv al prezentului sau al viitorului asupra trecutului”, idee îmbrățişată, înaintea lui Sartre, şi de Bergson, Brunschvicg, Troeltsch etc.

În consecință, autorul citat este de părere că ne-am afla „în fața unei specii de teorie a relativității istorice”, deoarece, argumentează el, „pentru Troeltsch, ca şi pentru Bergson, Sartre şi alți gânditori – Carl Becker, William Stern şi Croce sunt printre ei –, sensul trecutului este totdeauna în suspensie şi pradă prezentului. Situația noastră actuală şi proiectele noastre relative la viitor influențează asupra interpretării

---

[17] *Ibidem*, p. 53.

[18] *Replici la Fukuyama* (Gertrude Himmelfarb), în Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei?*, Editura Vremea, Bucureşti, 1994, p. 71.

trecutului istoric. Istoria va fi expunerea violenței necesare, dacă ceea ce prezentul vrea să justifice este violența pe care o foloseşte. Istoria va fi condamnarea violenței, dacă ceea ce prezentul caută să justifice este opoziția sa față de violență. Fiind un instrument al acțiunii, spune Benedetto Croce, istoria este totdeauna justificarea prezentului"[19].

Direct sau indirect, rezultă totuşi că istoria nu poate fi nici numai a morții, nici numai a vieții. A limita istoria doar la una dintre aceste două posibilități ar însemna fie să contestăm global trecutul întregii omeniri, fie interesele prezentului, la urma urmei ar însemna să limităm istoria la una dintre dimensiunile timpului, la trecut sau la prezent.

De fapt, nici unul dintre gânditorii amintiți, în ciuda limbajului folosit, uneori parcă prea încărcat de metafore, nu ajunge să susțină în chip exclusivist că numai trecutul ori numai prezentul ar circumscrie realitatea istorică, obiectul istoriei. Cu toate acestea, nu putem să nu remarcăm o oarecare diferențiere în ceea ce priveşte atenția acordată unuia sau altuia dintre aceşti doi termeni – trecut şi prezent, la care se adaugă firesc şi viitorul.

Partea comună a concepției lor, ca şi a altor istorici şi filosofi, rămâne însă, în mod cert, recunoaşterea rolului pe care îl are *interesul* – sub diversele sale forme de manifestare – în evocarea sau interpretarea trecutului şi în justificarea prezentului.

Părerea lui Florian, de altminteri, este că „istoria, deşi se îndreaptă spre trecut, nu poate face abstracție de prezent şi de viitor în chiar interesul cunoaşterii trecutului. Trecutul cunoscut aruncă lumină asupra prezentului şi viitorului. Istoria vrea să descopere origini, influențe, stabileşte geneze, urmăreşte dezvoltări şi efecte. Istoricul e acela care ştie mai mult decât cunoaşte un timp dat, o epocă, fiindcă el cunoaşte nu numai antecedentele, dar mai ales urmările, rezultatul faptelor din epoca studiată"[20].

În puține cuvinte, conchide autorul, „istoria este deci sinteza trecutului şi prezentului (inclusiv viitorului). Istoria e trecutul care este prezent conştient sau inconştient, e trecutul care este trecut doar în contrast cu prezentul"[21].

[19] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 12.
[20] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed. cit.*, p. 59-60.
[21] *Ibidem*, p. 60.

Să admitem că, într-adevăr, istoria este sinteza[*] mereu revăzută dintre trecut şi prezent, indiferent de intenţiile şi interesele prezentului şi mai cu seamă indiferent de erorile şi ororile trecutului, fie el conştient ori inconştient prezent în viaţa şi activitatea oamenilor. Nu putem să consimţim însă, fără rezerve, că viitorul şi-ar avea un loc firesc în cadrul acestei sinteze, numită istorie. Drept este, de asemenea, că nu ne este deloc uşor nici să-l excludem, căci o astfel de tentativă ar echivala cu respingerea proiectelor, a speranţelor şi idealurilor fiinţei umane. Tocmai pentru că, fără ele, adică fără viitor, omul n-ar mai fi om, n-ar mai avea trecut, nici istorie, n-ar mai putea trăi, prin urmare, decât printr-un perpetuu şi exclusiv prezent, la fel ca toate celelalte vieţuitoare.

Aşadar, iată-ne în faţa unui cerc vicios, în faţa unei situaţii greu de depăşit, dacă nu cumva imposibil, cel puţin în plan logic.

Desigur, trecutul a fost un viitor, care a devenit prezent. Prezentul, la rândul său, a fost şi el un viitor, care a devenit trecut. Viitorul, în sfârşit, va deveni prezent, apoi trecut. Împreună, trecutul, prezentul şi viitorul alcătuiesc „momentele” definitorii ale timpului, iar timpul „curge” implacabil, parcă vine mereu de undeva, la infinit; nu se ştie de unde, dar vine şi se duce, definitiv şi absolut.

Timpul nu „stă pe loc”, pentru nimic şi pentru nimeni; el nu favorizează şi mai ales nu cruţă nici o existenţă, reală sau închipuită. Orice realitate „este coruptă de puterea corozivă a timpului”[22].

S-a afirmat, deseori, că istoria este un fluviu, asociind-o probabil timpului, ale cărui „momente” se succed neîncetat. Am putea deci spune şi noi că, aidoma timpului, istoria „curge” şi ea, în înţelesul că vine, se face în prezent, pe urmă se duce, devine trecut. În acest sens, nu este exclus ca istoria să fie, în adevăr, sinteza trecutului, prezentului şi viitorului, în ultimă instanţă a timpului.

Spre deosebire de trecut şi prezent, care sunt o certitudine, viitorul este însă imprevizibil, este o incertitudine. Şi atunci, cum ar putea istoria, ca sinteză, să cuprindă şi viitorul, acea „cutie cu surprize” la care se referă chiar Florian?

Fără îndoială, viitorul se prefigurează în prezent, dar el rămâne numai o schiţă, o ipoteză, un proiect, un deziderat al fiinţei umane, un

[*] Vezi şi Henri Berr, *La Synthèse en histoire. Son rapport avec la synthèse générale*, Albin Michel, Paris, 1953; Marin Badea, Pamfil Nichiţelea, *Filosofia istoriei. Orientări şi tendinţe contemporane*, Editura Politică, Bucureşti, 1982, p. 49-113.

[22] *Replici la Fukuyama* (Irving Kristol), în Francis Fukuyama, *op.cit.,* p. 75.

ceva ce nu poate fi definit fără riscuri, întrucât nu există încă în realitate. Viitorul nu este istoria *făcută* sau care *se face*, ci istoria ce urmează să se *facă*, istoria *de făcut*[*], potrivit expresiei folosită de Cătălin Zamfir.

Este drept, viitorul va deveni şi el un prezent. Cum va fi însă acel prezent, nimeni nu ştie, nimeni nu poate să se pronunţe exact „astăzi" pentru ce va fi „mâine". Apoi, cine poate garanta că „prezentul de mâine", adică „viitorul de astăzi", va fi acceptat de generaţiile ce ne vor succeda!

Reţinerile noastre, în mare parte, provin din însăşi observaţia lui Florian, anume că nu există istorie încheiată, nu există un sfârşit al istoriei. Este posibil ca el să aibă dreptate, indiferent dacă ne raportăm la trecut, prezent sau viitor. Totuşi, discutarea istoriei în perspectivă, în lumina viitorului, presupune credem multă circumspecţie, dacă nu cumva un mare şi inutil risc, fie doar şi pentru motivul că viitorul închide în sine multe „taine", poate că mult mai multe decât trecutul.

Multă prudenţă presupune, totodată, aprecierea sa că istoria nu se repetă. Nici n-ar avea cum să se repete, de vreme ce se susţine că ea este indisolubil legată de timp, iar timpul este ireversibil. Numai că, din păcate, însăşi noţiunea de timp continuă să fie întunecată de numeroase incertitudini[**]. Ca atare, în măsura în care admitem că nu există nimic în afara timpului, este limpede că nici istoria nu e lipsită de incertitudini.

De altfel, nu este deloc exclus ca tocmai aceste incertitudini să fi constituit suportul teoretic al scepticismului istoric, reprezentat în prima parte a epocii noastre – printre alţii – de Theodor Lessing (*Die Sinngebung des Sinnlosen*, 1921), Giuseppe Rensi (*Interióra rerum*, 1924) şi Paul Valéry (*Regards sur le monde actuel*, 1931).

În esenţă, rezumă Mircea Florian, ei consideră că istoria e lipsită de sens, este un amestec de absurd şi iraţional, de hazard şi repetiţie. „«Istoria justifică tot ce vrem. Ea nu ne învaţă în mod riguros nimic – scrie Paul Valéry –, căci cuprinde tot şi dă exemple despre orice»"[23].

În istorie totul este absurd şi repetiţie. „«Absurd, fiindcă e repetiţie; repetiţie, fiindcă este eternitatea absurdului»". Realitatea

---

[*] Cf. Cătălin Zamfir, *Filosofia istoriei,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 11.

[**] Alte detalii, în această ordine de idei, vezi în Alexandru Tănase, Victor Isac, *Realitate şi cunoaştere în istorie,* Editura Politică, Bucureşti, 1980, p. 99-107.

[23] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed. cit.,* p. 65.

istorică, de aceea, este un fel de *tèrra ignóto*, un „«puzzle» indescifrabil”, cum se exprimă Rensi.

Potrivit concepției gânditorului italian, evenimentele istorice nu pot fi interpretate în chip obiectiv. Interpretarea lor diferă de la epocă la epocă şi de la istoric la istoric. Explicația constă în faptul că „documentele sunt informații nu numai fragmentare, ci şi părtinitoare. Documentele relatează versiunea oficială, iar părerile contrare sunt înăbuşite, şi dacă cumva izbutesc să străbată până la noi, ele sunt considerate ca excentricități din motive personale şi de aceea nu merită încredere”.

Să adăugăm aici, ca o altă motivație, şi opinia că „acele nesigure documente sunt interpretate după pasiunile antagoniste ale istoriei”. În viziunea lui Rensi, remarcă Florian, „istoria e scrisă şi conservată de națiunile învingătoare; ea consacră, poate fără să-şi dea seama, succesul. Mai mult ca oriunde, în istorie se constată superioritatea voinței, cu dictatele ei, asupra intelectului, cu scrupulele sale. Fiecare nou eveniment istoric are o semnificație şi o greutate nu atât prin influența lui asupra viitorului – ceea ce e firesc –, ci prin acțiunea lui retroactivă, întrucât schimbă perspectiva istorică”[24].

În sfârşit, conform filosofiei lui Rensi, interpretarea antitetică a faptelor istorice s-ar mai datora şi împrejurării că „perspectiva istorică variază după felul cum întrevedem viitorul şi lucrăm pentru el, deci după cum admitem o direcție istorică sau alta. Revoluția franceză, bunăoară, e interpretată diferit de un Michelet, Thiers, Carlyle, Taine, Aulard, Jaurés, Mathiez şi alții, fiindcă fiecare dintre aceştia e convins că istoria are o altă direcție. Din cauza acestei prenoțiuni despre viitor, un istoric accentuează din cursul Revoluției mai mult crimele şi grozăviile, iar un altul contribuția ei progresivă, binefacerile ei”[25].

Paul Valéry, despre care am mai amintit, merge ceva mai departe decât Rensi, se pare, pentru că el ține să sublinieze, destul de tranşant, că istoria nu poate fi de nici un folos națiunilor, ea le subminează chiar sănătatea morală. „«Istoria – susține scriitorul francez – e produsul cel mai periculos pe care l-a elaborat chimia intelectului. Proprietățile sale sunt bine cunoscute. Face să viseze, îmbată popoarele, le produce false amintiri, exagerează reflexele lor, întreține vechile lor plăgi, le chinuieşte în liniştea lor, le conduce la

---

[24] *Ibidem*, p. 64.

[25] *Ibidem*, p. 65; vezi şi Giuseppe Rensi, *Interióra rerum*, 1924, p. 267; Giuseppe Rensi, Il *puzzle déllla stòria*, în *Nuova Rivista Stòria*, 1940, p. 157 şi urm.

delirul măririlor sau la acela al persecuției, şi face națiunile amare, mândre, insuportabile şi vane»".

Desigur, astfel de reflecții nu sunt lipsite de orice realism. Ele „sunt constatări sugestive şi în parte exacte – observă Florian –, dar sunt false prin concluziile lor sceptice. Adevărul este că însăşi realitatea istorică se modifică datorită noilor evenimente, însă aceasta nu e o falsificare a faptelor – argumentează gânditorul român –, ci o creştere şi o îmbogățire de valori, *o revelație a grandoarei, ca şi a josniciei omului* (subl. ns.). Dar istoria ca ştiință este îndreptățită a varia perspectivele, dacă variația e fundată în fapte şi este exprimată într-o judecată istorică, opusă judecății politice".

Cel puțin în acest context, Florian recunoaşte deci şi el că „istoria nu poate elimina antropocentrismul"[26], pentru că omul este cel ce o face şi o trăieşte, nu rareori peste voința sa. Prin urmare, istoria trebuie să releve atât măreția, cât şi ticăloşia omului, ambele lesne de identificat de-a lungul întregii sale existențe individuale şi colective.

3. ***Judecata istorică şi judecata politică***

Ceea ce ne reține însă atenția în mod deosebit este discriminarea pe care o face autorul *Recesivității* între judecata istorică şi judecata politică. Insistența sa, în această direcție, este demnă de tot interesul, căci în lumina ei Florian explică în chip captivant relația trecut-prezent-viitor.

„Raportarea trecutului la prezent (inclusiv viitor) nu e numai reciprocă (de la trecut la prezent şi de la prezent la trecut) – notează filosoful –, dar se poate realiza în două feluri cu totul deosebite", unul istoric, iar celălalt politic. Spre exemplu, admitem că „trecutul explică prezentul, ajută comprehensiunea lui. *Facem atunci o judecată istorică*. Trecutul însă poate servi şi a servit pentru a justifica prezentul, cu zbuciumul lui, adică pentru a justifica unul din curentele contemporane. *Facem în acest al doilea caz o judecată politică*, propagandistică sau utopică. Tot aşa, prezentul, cu experiența lui mai bogată, poate clarifica trecutul, înlesneşte înțelegerea lui. Formulăm atunci o judecată istorică. Dimpotrivă, prezentul poate servi pentru a justifica trecutul, interesele unei clase dominante, punctul de vedere conservator. Formulăm atunci o judecată politică sau propagandistică"[27].

---

[26] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei* , *ed. cit.*, p. 65; vezi şi Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, 1931, p. 63-64.

[27] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed. cit.*, p. 60-61.

Aşadar, în procesul abordării relației trecut-prezent şi prezent (viitor) – trecut sunt posibile două tipuri de judecăți: una istorică, obiectivă, singura legitimă, şi una politică, partizană, fundată pe interese. Confundarea lor, adeseori, se face cu prea multă uşurință, poate şi datorită dificultăților pe care le ridică stabilirea deosebirilor dintre ele, remarcă Florian. Gânditorul „deplânge această situație, dar e inevitabilă. Ea ar putea fi evitată dacă noi am putea îmbrățişa tot cursul istoriei, descoperind astfel ceea ce a fost impus din afară de interpretare şi ceea ce interpretarea a scos din nenumăratele aspecte ale realității istorice în continuă devenire şi fluiditate”[28].

Mai departe, lărgind analizele, autorul ne previne asupra unui alt pericol, aşa-numitul „*vaticinium ex eventu* (profeție din chiar eveniment), care constă în proiectarea prezentului în trecut, adică în căutarea antecedentelor sau a «posibilității în trecut a evenimentului prezent»”. Până la un punct, această tentație a spiritului nostru istoric – de a detecta antecedentele prezentului – este firească şi ca atare „este permisă în istorie, deşi nu trebuie să uităm că antecedentele sunt observate numai după ce s-a întâmplat evenimentul”.

Pericolul forțării sau al depăşirii acestui punct apare de „îndată ce credem că acea posibilitate e unică sau că este suficientă şi necesară pentru a explica prezentul. Pentru ca posibilitatea de altădată, încă nedeterminată, să se realizeze – arată Florian – e absolut nevoie şi de altceva, de alte evenimente, care față de acele posibilități sunt accidentale”.

Ideea avansată, prin urmare, ar fi aceea că realitatea prezentă a avut în trecut mai multe posibilități de realizare. Nu toate au avut însă şansa de a deveni eveniment prezent. Această judecată nu ne este totuşi suficient de clară, datorită poate şi unui anumit dezacord gramatical strecurat în textul anterior citat. Nu ne este clară cu atât mai mult cu cât autorul scrie în continuare că „între posibilitatea sau schița de odinioară şi realitatea de acum s-au intercalat alte evenimente, poate un hazard şi, în orice caz, puterea creatoare a omului, care din posibilitățile de odinioară a realizat sau a dus până la capăt numai una singură”[29].

Subscriem la acest mod de argumentare, în principiu, dar nu înțelegem de ce este eronat să gândim că posibilitatea în trecut a evenimentului prezent nu este unică şi nici suficientă pentru a-l explica, pe de o parte, iar pe de altă parte că, deşi prezentul a avut în

---

[28] *Ibidem*, p. 62.
[29] *Ibidem*, p. 61.

trecut mai multe posibilități, omul a realizat în final doar una singură, respectiv tocmai evenimentul prezent.

Semnalând acest pericol, numit *vaticinium ex eventu*, n-ar fi exclus ca Florian să fi urmărit cu totul altceva decât ceea ce rezultă din cele câteva texte la care ne-am referit, anume de a pune în evidență importanța detaşării ori a obiectivității istoricului în atât de complexul proces al cunoaşterii vieții omului şi mai ales a îndelungatei sale istorii.

De altminteri, în acelaşi context, filosoful ține parcă cu tot dinadinsul să conchidă că „alunecarea teoretică din «profeția după eveniment» e o chestie de discriminare a spiritului istoric. Istoria stă sau cade cu voința de a cunoaşte, de a nu crede, a istoricului. Nu este istoric acela care nu se detaşează de evenimente, care nu câştigă față de ele o atitudine de seninătate. Istoricul poate fi împins de resortul unui puternic afect pentru o determinată realitate istorică, însă, odată instalat în fața acestei realități, efectul se retrage cu discreția celui ce şi-a făcut datoria”[30].

4. ***Obiectiv şi subiectiv în istorie. Problema selecției***

Fie şi indirect, Florian încearcă să dea aici o ripostă energică scepticismul istoric, care, cum am văzut, respinge posibilitatea interpretării obiective a evenimentelor istorice, din diferite motive. În viziunea gânditorului român, din contra, obiectivitatea este indispensabilă pentru cel ce s-a angajat pe drumul cunoaşterii şi al reliefării adevărurilor istoriei, ea constituie condiția *sine qua non* în orice tentativă de stabilire „a *esențialului* în procesul istoric”.

Implicit, autorul *Recesivității* aduce astfel în discuție *problema selecției*, atât de importantă în istorie, căci el este convins că „nu orice fapt are relevanță sau semnificație istorică, nu orice fenomen obține audiență istorică, nu tot ce s-a petrecut o dată trece «pragul conştiinței istorice», după expresia lui G. Simmel”.

Unii au contestat termenul de selecție, considerând că este inoperant în istorie, „fiindcă lasă impresia că ştiința face o alegere «între» faptele istorice, pe când ea alege faptele istorice de cele neistorice”. Florian nu îmbrățişează această opinie. El argumentează că ambele tipuri de alegere sunt posibile şi mai ales necesare pentru istoric, deoarece „şi între faptele istorice se impune o selecție, după cum expunerea istorică e microscopică, îndrăgită de amănunte, «fără

[30] *Ibidem*, p. 61-62.

exhibiție pedantă», cum spune N. Iorga, sau macroscopică, orientată spre liniile mari şi sintetice”.

Florian apreciază că istoricul este un savant, un om de ştiință. El trebuie, de aceea, să recurgă la actul selectiv, să țină seama de întinderea câmpului de cercetare, de multiplicitatea faptelor, pentru că există „o multiplicitate *extensivă* (alegem între diferite fapte)” şi una „*intensivă* (alegem la acelaşi fapt numai anumite aspecte)”. Principalul este ca istoricul să aibă deci capacitatea să selecteze esențialul, să nu se piardă în detalii nesemnificative, să „stăpânească obiectul său” de investigație.

Se ridică însă o întrebare-cheie: istoricul, om fiind, poate să rămână cu adevărat obiectiv sau echidistant în procesul selecției, al desprinderii esențialului de neesențial în istorie?

S-ar părea că răspunsul nu poate fi decât afirmativ, de vreme ce se pretinde că istoria este ştiință şi că există un „adevăr istoric”. Chiar Florian, arătam ceva mai înainte, invocă aproape categoric necesitatea obiectivității pentru desluşirea esențialului în istorie, dar tot el este acela care recunoaşte, fie doar şi ipotetic, prezența subiectivității în istorie, „fiindcă alegerea e determinată de preocupările prezentului, deci ale istoricului, care se află în valoarea actualității”. Din acest motiv, probabil, gânditorul socoteşte că istoricul „făureşte istoria cu mijloacele sale”.

Este drept, autorul se străduieşte să demonstreze că alegerea nu este totuşi dominată de subiectivitate, nu se face la întâmplare, ci potrivit unor anumite criterii, în prim plan situându-se „coeficientul de valoare intrinsecă a evenimentelor şi coeficientul de eficacitate, de influență, de rezonanță sau de importanță a aceloraşi evenimente”. Aceste criterii nu trebuie confundate. Ele sunt şi rămân distincte, indiscutabil, „întrucât nu tot ce are valoare internă are şi influență sau acționează în toată suprafața ce ar fi de dorit; pe scurt, întrucât valoarea şi succesul sunt adesea antagonice”[31].

N-am putea spune că acest mod de a gândi asupra mijloacelor necesare istoricului pentru a izbuti să identifice evenimentele esențiale ale istoriei nu ne reține deloc atenția. Este însă greu de crezut şi cu atât mai greu de admis că în cunoaşterea istoriei ar putea fi trasată o linie de demarcație absolută între obiectivitate şi subiectivitate. Indiferent cine ar fi, oricât de onest şi de competent ar fi, istoricul nu poate fi obiectiv decât în limitele subiectivității sale, ea însăşi influențată de

[31] *Ibidem,* p. 66.

preocupările şi de interesele prezentului pe care îl exprimă, ca să nu mai vorbim de posibilele lui concepţii sau opţiuni politice*.

Apoi, dacă ţinem cont că istoria este definită când ca un destin, ca un fluviu năvalnic, când ca aventură, amintire colectivă a omului, trăire şi justificare a prezentului, rezultat al voinţei dictatoare, revelaţie a grandoarei şi a josniciei umane etc., în raport cu această situaţie ne este peste puteri să înţelegem de unde ar putea să înceapă şi unde ar putea să se termine fie obiectivitatea, fie subiectivitatea în istorie şi în cunoaşterea istoriei.

Acum aproximativ o jumătate de secol, apăsat şi el de nevoia înlăturării unor atare echivocuri, Paul Ricoeur formula ideea că problema obiectivităţii şi a subiectivităţii în istorie „este în primul rând o problemă de metodologie …, dar în spatele acestei probleme pot fi surprinse şi restabilite în chip filosofic «interesele» cele mai importante puse în joc de cunoaşterea istorică”. Termenul de interes este preluat de la Kant, în înţelesul că „în momentul în care dezleagă antinomiile raţiunii – printre care aceea a cauzalităţii necesare şi a cauzalităţii libere – el se opreşte pentru a cântări interesele aruncate în balanţă de una sau de cealaltă poziţie; este vorba, bineînţeles, de interese în exclusivitate intelectuale sau, cum spune Kant, «de interesul raţiunii în acest conflict cu ea însăşi»”.

Raliindu-se aproape integral gândirii lui Kant, filosoful francez ajunge astfel să susţină că în istorie „interese diverse sunt înfăţişate prin aceste două cuvinte – obiectivitate, subiectivitate, *aşteptate* de calitate diferită şi de direcţie diferită”[32], ceea ce denotă că el are în vedere doar un anume gen de obiectivitate şi de subiectivitate, şi nicidecum obiectivitatea şi subiectivitatea cum sunt ele cunoscute în general.

De altfel, Ricoeur scrie răspicat că „noi aşteptăm de la istorie o anumită obiectivitate, obiectivitatea care îi convine”[33], care îi este proprie ei, istoriei. Şi ce tip de obiectivitate i-ar conveni sau i s-ar potrivi istoriei? „Obiectivitatea – răspunde gânditorul – trebuie să fie luată aici în sensul său strict epistemologic: este obiectiv ceea ce gândirea metodică a elaborat, pus în ordine, cuprins în sine şi ceea ce ea poate deci să demonstreze. Aceasta este adevărat în ştiinţele fizice, în ştiinţele biologice; aceasta este adevărat şi în istorie. În consecinţă,

---

* Vezi şi Jerzy Topolski, *Metodologia istoriei*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 443.

[32] Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Éditions du Seuil, Paris, 1955, p. 25.

[33] *Ibidem*, p. 25-26.

noi aşteptăm de la istorie ca ea să facă să ajungă trecutul societăților umane la această demnitate a obiectivității".

Cu toate acestea, Ricoeur nu identifică obiectivitatea din istorie cu aceea din ştiințele naturii. Deosebirile dintre ele sunt de ordin metodologic, se pare, pentru că autorul consideră că „există atâtea niveluri de obiectivitate câte comportamente metodice există. Noi aşteptăm deci ca istoria să adauge o nouă provincie la imperiul variat al obiectivității".

Construcția sa teoretică, cum lesne se poate observa, se bazează mai mult pe speranță decât pe realitate, mai mult pe ceea ce ar trebui să fie istoria decât pe ceea ce a fost ori este ea, şi aceasta fără să mai suspectăm în vreun fel atât definirea obiectivității, cât şi limitarea istoriei la trecut. În nici un caz, istoria nu este o pură abstracție, nu ne putem raporta la ea ca la o generalitate, de la care să aşteptăm un nou nivel de obiectivitate sau de comportament metodologic.

Oricum, reține atenția opinia lui Ricoeur că „această aşteptare implică o alta: noi aşteptăm de la *istoric* o anumită calitate a *subiectivității*, nu o subiectivitate oarecare, ci o subiectivitate care să fie în mod precis apropiată obiectivității care se potriveşte istoriei. Este vorba, aşadar, de o subiectivitate *implicată*, implicată prin obiectivitatea aşteptată".

Există totuşi două tipuri de subiectivitate, după părerea sa, „o subiectivitate de calitate şi una rea". Ele trebuie departajate, iar această separare se poate face „prin chiar exercitarea profesiunii de istoric". Numai exercitarea acestei profesiuni nu este însă suficientă, pentru că, subliniază filosoful cu toată convingerea, „sub titlu de subiectivitate noi aşteptăm ceva mult mai important decât subiectivitatea de calitate a istoricului; noi aşteptăm ca istoria să fie o istoria a oamenilor şi ca această istorie a oamenilor să ajute cititorul, instruit de istoria istoricilor, să edifice o subiectivitate de rang superior, subiectivitatea nu doar a eului însuşi, ci a omului".

Ricoeur apreciază că acesta ar fi interesul cititorului, adică să realizeze trecerea – cu ajutorul istoriei – „de la eu la om", dar un asemenea interes „nu mai este întocmai epistemologic, ci în exclusivitate filosofic", în ultimă instanță el este totuna cu „*o subiectivitate a reflecției*, pe care noi o aşteptăm de la lectura şi de la meditația asupra operelor istoricului"[34].

[34] *Ibidem*, p. 26.

Într-o formulare restrânsă, autorul vrea să spună că, de fapt, „acest interes nu mai priveşte deja istoricul care scrie istoria, ci cititorul – îndeosebi cititorul filosofic –, cititorul în care se termină orice carte, orice operă, cu riscurile şi pericolele sale”. Intenţia sa, prin urmare, este aceea de a trece „de la obiectivitatea istoriei la subiectivitatea istoricului; de la una şi de la cealaltă la subiectivitatea filosofică”.

Nu vom intra în prea multe amănunte, căci unele dintre ele au mai fost discutate în paginile lucrării, la alţi gânditori. Nu putem însă să nu ne oprim măcar asupra câtorva aspecte, în special acelea care îi particularizează concepţia.

Încă de la început, vom remarca încrederea deosebită pe care Ricoeur o acordă istoricului, competenţei, profesiunii lui. Pentru că istoricul este singurul care poate să promoveze obiectivitatea în istorie şi să-i definească specificul. „Filosoful nu are aici cum să dea lecţii istoricului …, deoarece el este acela care e măsura obiectivităţii ce convine istoriei”[35].

Sub influenţa istoricului medievist Marc Bloch, autorul lucrării *Apologie pour l'histoire*, din păcate neterminată, Ricoeur aduce în discuţie trei importante elemente de ordin metodologic, respectiv observaţia istorică, critica şi analiza istorică. Toate aceste elemente, susţine el, „marchează etapele unei obiectivităţi care se face”.

Obiectivitatea care se face sau la care se ajunge în istorie depinde deci de istoric, de subiectivitatea sa şi de metoda pe care acesta o foloseşte. Istoricul cercetează trecutul oamenilor, el se străduieşte să-l cunoască şi să-l explice, să şi-l apropie, dar niciodată nu va putea să-l aibă sub proprii ochi. Istoricul nu poate cunoaşte decât amprentele trecutului, semnele sau vestigiile sale. „Perceperea trecutului după semnele sale documentare – scrie Ricoeur – este o *observaţie* în sensul puternic al cuvântului … A reconstituit un eveniment ori mai curând o serie de evenimente, sau o situaţie, ori o instituţie, pornind de la documente, înseamnă a elabora o conduită de obiectivitate de un tip propriu, însă *irecuzabil*”.

Nu ne dăm bine seama la ce anume ar trebui să ne gândim mai întâi, că există un singur gen de obiectivitate în istorie, rezultat al muncii colective a istoricilor, sau că există atâtea tipuri de obiectivitate câte feluri de subiectivitate există, în funcţie de fiecare istoric. Înclinăm să credem că în viziunea acestui gânditor este

[35] *Ibidem*, p. 27.

valabilă mai degrabă cea de a doua variantă, şi nu prima, întrucât nici un tip personal de obiectivitate nu este recuzabil. De altminteri, el se arată ferm încredinţat că „această reconstituire presupune ca documentul să fie interogat, să fie constrâns să vorbească; istoricul caută să găsească sensul său, lansând spre el o ipoteză de lucru”. Cu alte cuvinte, fără istoric documentul ar rămâne o realitate „moartă” şi „mută”. Aşadar, istoricul este acela care dă viaţă documentului, el îi dezleagă „limba”, îl face să vorbească, istoricul „înalţă vestigiul la demnitatea documentului semnificant”. De asemenea, prin munca şi priceperea sa, istoricul este acela care „ridică trecutul însuşi la demnitatea faptului istoric”.

Ne îndoim că lucrurile pot fi atât de simple. Ne îndoim cu atât mai mult, cu cât Ricoeur nu se îndoieşte că modul în care istoricul îşi practică profesiunea „nu descalifică deloc istoria ca ştiinţă”. Dimpotrivă, el crede că „faptul istoric nu diferă fundamental de celelalte fapte ştiinţifice”[36], iar „«faptul ştiinţific este ceea ce ştiinţa face făcându-se»”[37]. Or, după părerea sa, „tocmai aceasta este obiectivitatea: o operă a activităţii metodice. De aceea, această activitate poartă frumosul nume de «critică»”.

Ideea de obiectivitate şi în cele din urmă de critică, într-adevăr, lasă loc unui oarecare optimism. În această situaţie, desigur că n-am avea nimic de obiectat în ceea ce priveşte mult râvnitul şi de unii mult apăratul caracter ştiinţific al istoriei. Numai că, aşa cum este pusă problema, ar trebui să concedem în chip universal, întotdeauna şi pretutindeni, că ar fi posibil un tip absolut ideal de istoric, un fel de robot, rece, fără sentimente, fără pasiuni, mai ales fără opţiuni politice şi interese pragmatice, ştiute ori neştiute, ceea ce ni se pare cel puţin bizar. Ni se pare cel puţin bizar, pentru că omul, istoric sau nu, rămâne ceea ce este, dominat de orgolii, dominat de pasiuni, un „rătăcit” în noianul vieţii istorice, incapabil să-şi anticipeze exact imprevizibilul propriei sale vieţi, prin urmare însăşi putinţa neştirbită a realizării propriilor proiecte.

Este posibil să ni se replice că oamenii sunt diferiţi, la fel ca ei şi istoricii. Ca atare, diferită va fi şi viaţa lor interioară, stăpânirea de sine, capacitatea de autodepăşire, aspiraţia spre universalitate şi spre „luminile“ raţiunii, atâtea câte sunt sau pot fi ele la fiecare. Vom fi pe deplin de acord, dar numai între anumite limite, pentru că omul, implicit şi istoricul, nu-i alcătuit numai din „cap”, nici numai din

[36] *Ibidem*, p. 28.
[37] *Ibidem*, p. 28-29.

„inimă” şi „suflet”. Omul este un ansamblu extrem de complex şi imprevizibil, în reacţiile, în gândurile, în trăirile şi judecăţile sale, nu în ultimul rând – în interesele şi ambiţiile sale.

O astfel de diversitate, în măsura în care o admitem, nu poate, nu credem că poate să nu-şi lase amprenta şi asupra activităţii metodice a istoricilor, inclusiv asupra obiectivităţii lor în istorie.

Dacă ne vom situa într-un plan ideal, la nivelul unui istoric model, la care se gândeşte probabil Ricoeur, fireşte că atunci lucrurile se simplifică simţitor. În aceste condiţii, evocarea activităţii istoricului ar putea fi ferită de orice critică. Critica întreprinsă de istoric n-ar mai putea fi deci criticată.

Dincolo de aceste observaţii, la care s-ar mai putea adăuga asocierea confuză dintre critică şi analiză sau explicaţie în istorie, nu putem să nu recunoaştem că în multe privinţe filosoful francez are perfectă dreptate, chiar dacă el suportă masiv influenţele concetăţeanului său Marc Bloch.

Spre exemplu, ambii socotesc că în istorie analiza precede sinteza. Analiza este totuna cu „activitatea istoricului care caută să *explice*”. Sarcina istoricului nu este aceea „de a restitui lucrurile «aşa cum s-au petrecut ele»”. Obligaţia sa, esenţială, este „de a re-face, de a re-constitui, adică de a compune, de a constitui o înlănţuire retrospectivă. Obiectivitatea istoriei constă tocmai în această renunţare la a coincide, la a reînnoi, în această ambiţie de a elabora înlănţuiri de fapte la nivelul inteligenţei unui istoric”.

Scopul oricărui istoric este sau mai curând ar trebui să fie, aşadar, acela de a alcătui „serii” de evenimente sau fapte istorice, „pentru că – observă Ricoeur – nu există *explicaţie* fără constituirea de «serii» de fenomene: serie economică, serie politică, serie culturală etc.”. Dacă nu ar exista posibilitatea formării unor asemenea „serii” , dacă nu ar exista nimic comun între evenimentele istorice, în această situaţie înţelegerea în istorie ar fi imposibilă. Aceasta demonstrează, din punctul său de vedere, că „nu există istorie decât pentru că anumite «fenomene» continuă”.

Subscriem la această idee, fără rezerve, fiindcă nu există istorie fără ca unele fenomene să continue de la o generaţie la alta sau de la epocă la epocă. Nu poate exista istorie, bunăoară, fără perpetuarea speciei umane şi fără satisfacerea nevoilor primare, care presupune şi actul muncii. Nu ştim exact dacă Ricoeur s-a gândit la astfel de fenomene. El susţine însă că între fenomenele care continuă există asemănare, în afara căreia n-ar fi posibilă înţelegerea în istorie. Drept

este că, în explicațiile sale, gânditorul recurge când la termenul de eveniment, când la acela de fenomen. De aceea, un oarecare risc al interpretării este inevitabil.

În orice caz, cu mult mai clară este convingerea sa că „nu există sinteză istorică decât pentru că mai întâi istoria este o analiză, şi nu o coincidență emoțională”. Bine ar fi, dar nu credem că, pe tot parcursul analizelor sale, istoricul poate rămâne complet insensibil, fără emoții sau fără afecte, cum se pronunța Florian.

Ricoeur încearcă să înlăture aceste îndoieli, considerând şi el că istoricul este un savant. Prin urmare, „ca orice alt savant, istoricul caută relațiile dintre fenomenele pe care le-a diferenţiat. Se va insista atât cât va trebui, *pornind de aici*, asupra necesității de a înțelege ansamblurile, legăturile organice care depăşesc orice cauzalitatea analitică; se va opune deci, atât cât va fi necesar, înțelegerea şi explicația”[38].

Distincţia dintre înțelegere şi explicație nu trebuie privită rigid, ea nu este un cifru al „metodologiei istorice”, atrage atenția filosoful. Nu este totuşi limpede dacă el face deosebirea între înțelegere, reconstituire şi sinteză. Semantica acestor termeni rămâne destul de confuză. Trecerea rapidă de la unul la celălalt şochează, şi nu rareori. De pildă, împreună cu Marc Bloch, autorul susține că „«această muncă de reconstituire nu ar putea veni decât după analiză… ea nu este decât prelungirea analizei ca rațiunea sa de a fi»”. Or, acest text este invocat imediat pentru a demonstra că nu există o reală opoziție între înțelegere şi explicație. Înțelegerea „este cel mult complementul şi contra-partea” analizei. „Ea poartă marca analizei – analizelor – care au făcut-o posibilă”.

Aproape brusc, se inserează apoi opinia că „faptul istoric total, «trecutul integral», este în exclusivitate o Idee, adică, în sens kantian, *limita niciodată atinsă* a unui efort de integrare totdeauna mai vast, totdeauna mai complex. Noțiune de «trecut integral» este *ideea regulatoare* a acestui efort … este produsul unei «concepții ordonatoare» care exprimă efortul cel mai înalt de a pune în ordine istoria prin istoric”. Ricoeur este însă conştient că „nici o «concepție ordonatoare» nu va cuprinde întreaga istorie: o epocă este încă un produs al analizei; acesta nu va fi niciodată decât «părți totale» (pentru a vorbi ca Leibniz) pe care istoria le va propune înțelegerii noastre,

---

[38] *Ibidem*, p. 29.

adică «sinteze analitice» (pentru a relua o expresie îndrăzneață din *Deducția transcedentală* a lui Kant)".

În virtutea acestor „argumente", vădit pur teoretice, fundate prioritar pe posibilități exclusiv abstracte, gânditorul speră că a izbutit să convingă că „istoria este fidelă etimologiei sale: aceasta este o «cercetare»"[39], o investigație, în ultimă instanță o „anchetă". În acest context, el încearcă chiar o definiție a istoriei, nu fără pretenții, anume că istoria „nu este înainte de toate o interogare anxioasă asupra istoricității noastre descurajante, asupra manierei noastre de a trăi şi de a aluneca în timp, ci o *ripostă* la această condiție «istorică»: o ripostă prin *alegerea istoriei*, prin alegerea unei anumite *cunoaşteri*, a unei voințe de a înțelege în mod rațional, de a edifica ceea ce Fustel de Coulanges numea «ştiința societăților umane»"[40].

Deşi nu sunt întru totul şi întotdeauna originale, ideile avansate de Ricoeur, de altfel un fin şi *subtil* analist, îşi au desigur farmecul şi strălucirea lor. Ele alcătuiesc laolaltă o construcție teoretică captivantă, nu încape îndoială, dar numai la nivel de speranță, de *aşteptare*, de ideal, căci istoria şi istoricii probează că realitatea este alta, mult mai dură, mai alunecoasă, subterană, greu de prins, dacă nu cumva imposibil de prins în tiparele unor concepte sau în schemele teoretice propuse de filosof.

S-ar putea să fim „acuzați" că îmbrățişăm un oarecare pesimism, pe alocuri dizolvant. N-ar fi exclus să fie adevărat. „Pesimismul" nostru este însă unul al lucidității, al tendinței spre un plus de luciditate, spre multă prudență şi rețineri controlate în ceea ce priveşte posibilitatea cunoaşterii riguroase a valorii vieții şi a istoriei oamenilor, el este un fel de *optimism tragic*[*].

Pozița noastră nu este una exagerată, cu atât mai mult nu este una deformată, dornică neapărat de „aventura" originalității. Nu ținem cu orice preț să dramatizăm istoria vieții oamenilor şi a societăților, dar nici nu putem să acceptăm un optimism gratuit, fără acoperire, nu mai are rost să punem palmele peste „ochii minții" ca să nu mai vedem sau să nu mai ştim nimic, spre exemplu, despre „extraordinarul pesimism istoric generat de evenimentele acestui secol"[41].

---

[39] *Ibidem*, p. 30.

[40] *Ibidem*, p. 31.

[*] În acest sens, vezi şi Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, Editura Eminescu, Bucureşti, 1987, p. 129 şi urm.

[41] Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*, Editura Paideia, Bucureşti, 1994, p. 19.

Nu avem răbdarea, şi nici puterea, să trecem în revistă toate evenimentele petrecute în atât de zbuciumata noastră epocă. Ele sunt prea numeroase şi extrem de dureroase, uneori realitatea istorică depăşind cu mult imaginaţia istoricului şi a oricărui alt om normal interesat de istorie. Ca să înţelegem bine de ce unii autori cred că „secolul douăzeci … ne-a făcut pe toţi profund pesimişti în privinţa istoriei", poate mai mult decât toate celelalte secole, va fi suficient să ne reamintim de sacrificiile şi sacrificaţii celor două războaie mondiale, va fi suficient să ne gândim îndeosebi la masacrele de la Dresda, Hiroşima şi Nagasaki, precum şi la genocidurile fără precedent din Germania hitleristă şi Rusia stalinistă.

Fireşte, nu sunt singurele traume – încă neegalate – de care istoria contemporană a omenirii se face vinovată. Ele sunt însă cât se poate de elocvente pentru a consemna cu amărăciune opinia lui Fukuyama că „cei mai profunzi gânditori ai noştri au ajuns la concluzia că nu există ceea ce se numeşte de obicei istorie – adică o ordine semnificativă în aria vastă a întâmplărilor omeneşti".

Întâmplările omeneşti?!? Totul în istorie să fi fost oare doar o întâmplare? Hitler şi Stalin au făcut totul întâmplător?! Ca ştiinţă, istoria are drept temei numai întâmplarea, dacă convenim că ştiinţa se bazează şi pe întâmplare?! Progresul în istorie se reduce doar la instituţiile politice?

Poate că autorul exagerează, poate că el politizează excesiv istoria acestui veac, mai ales atunci când scrie că, de îndată ce „ajungem la chestiuni mai cuprinzătoare, cum ar fi dacă a existat sau va exista vreodată progres în istorie, sigur, verdictul este altul. Cele mai echilibrate minţi ale acestui secol nu au văzut nici un motiv care să le facă să creadă că lumea merge spre ceea ce noi în Occident considerăm drept instituţii politice respectabile puse în slujba omului … democraţiile liberale".

Cu toate acestea, Fukuyama trebuie luat serios, cât se poate de în serios. Şi nu numai pentru felul în cale el abordează trecutul şi prezentul omenirii, ci înainte de toate pentru avertismentele pe care le lansează în legătură cu istoria viitorului şi cu viitorul fiinţei omeneşti. „Însăşi experienţa noastră – ne previne autorul cu nedisimulată teamă – pare să ne fi învăţat că este mai probabil ca viitorul să ne rezerve noi şi inimaginabile rele, de la dictaturi fanatice şi genociduri sângeroase până la banalizarea vieţii prin sporirea consumului de bunuri, şi că ne

aşteaptă dezastre fără precedent, de la iarna nucleară până la creşterea temperaturii la scara întregii planete”[42].

Un atare punct de vedere nu este izolat, nici absolut original, într-adevăr, dar nici lipsit de acuitate, de o apreciabilă perspicacitate. În mare măsură, el ne interesează însă pentru că este diametral opus aceluia susținut de Paul Ricoeur, un adept declarat al speranței, deci al optimismului în istorie. Cu alte cuvinte, în timp ce Fukuyama pune în discuție istoria ca ştiință, viitorul şi progresul în istorie, promovând în consecință un pesimism controlat, gânditorul francez, din contra, abordează istoria numai în raport cu trecutul şi consideră totodată că ea nu are nici un motiv să se simtă complexată față de celelalte ştiințe. „Această intenție de obiectivitate – subliniază Ricoeur la un moment dat – nu este limitată la critica documentară, cum o poate crede un pozitivism îngust; ea animă înseşi marile sinteze; raționalismul său apropiat este de aceeaşi categorie cu acela al ştiinței fizice moderne, iar istoria, în privința sa, nu trebuie să aibă vreun complex de inferioritate”.

Deosebirile de concepție dintre aceşti doi autori sunt acum parcă mai evidente ca niciodată. De aceea, orice alte comentarii le socotim de prisos. Măcar în treacăt, se cuvine să observăm totuşi că, cel puțin în comparație cu Fukuyama, care deplânge drastic realitatea istorică contempărană, Ricoeur preferă mai curând aerul rarefiat al unor abstracții pe alocuri insolite. Preocupat mai mult de explicarea şi definirea profesiunii de istoric decât de faptele istorice concrete, de ceea ce s-ar putea numi „adevărurile istoriei”, el se străduieşte de altminteri să demonstreze că istoria depinde în primul rând de istorici. Profesiunea de istoric devine astfel, ca să-i respectăm convingerile, un fel de „garant principal” al actului critic şi al obiectivității în istorie, mai degrabă al intenției de obiectivitate a istoricului, care este totuna cu nevoia sa de raționalitate. Dar a judeca totul în funcție de această profesiune, înseamnă atunci a recunoaşte implicit „rolul subiectivității istoricului în elaborarea istoriei”.

Drept este că Ricoeur nu evocă subiectivitatea în sine, luată sau privită global, ci rezultatele ei, concluziile la care a ajuns istoricul. Subiectivitatea reclamată de el în acest context este „o întreprindere a analizei fundată pe raționament. Prudența cere deci – continuă să se explice filosoful – ca să se procedeze în maniera tradiției reflexive,

---

[42] *Ibidem*, p. 15.

adică să se caute această subiectivitate în intenția sa, în întreprinderea sa, în operele sale”[43], ale istoricului.

N-am putea spune că el nu are dreptate, într-un anumit sens. Curios este însă că tocmai această dreptate ne contrariază, ne face să ne îndoim, să devenim sceptici şi chiar pesimişti în ceea ce priveşte „adevărurile istoriei”, de vreme ce ele poartă amprenta subiectivității istoricilor, care oricum rămân şi ei oameni, în carne şi oase, supuşi erorilor, patimilor şi ambițiilor, diverselor interese ale epocii şi partizanatului politic.

„Prin adevăr istoric – ține să precizeze Mircea Florian – nu înțeleg faptele materiale, cum sunt datele de naştere, moarte, izbucnirea războiului, încheierea păcii şi altele, fapte care pot fi adesea certificate, ci «esențialul istoric», adică interpretarea şi semnificația lor”[44], a faptelor istorice. De acord, dar în acest caz nu credem că se mai poate vorbi de un singur adevăr istoric sau de adevărurile „crude” ale istoriei, despovărate de subiectivitatea ori subiectivismul interpretărilor, de „încercări şi erori, tatonări, abandonări, descoperiri singulare”[45] etc. Se va putea vorbi, cel mult, de adevărurile istoriei „create” de istorici, de propria lor subiectivitate. Ideea ne este sugerată de Ricoeur însuşi, căci el scrie că „revoluția copernicană a lui Kant n-a constat într-o apoteoză a subiectivității savanților, ci în descoperirea acestei subiectivități care face ca să existe obiecte”[46]. Prin simplă asociere, deducem aşadar că subiectivitatea istoricilor face să existe „adevărurile istoriei”, face istoria dependentă de istorici. Fără istorici, prin urmare, nu ar exista istorie, aşa cum fără fizicieni, bunăoară, nu ar exista fizică – ne asigură gânditorul.

Cum se vede, problema obiectivității şi a subiectivității în istorie este extrem de dificilă, mai cu seamă pentru cei ce vor să-i confere istoriei statut de ştiință. Ne este greu, de aceea, să subscriem la soluția propusă de Ricoeur. Ne este însă şi mai greu să o respingem, cu atât mai mult, cu cât el simte nevoia să atragă atenția că, spre deosebire de celelalte ştiințe, unde obiectivitatea „este atinsă sau cel puțin apropiată”, în istorie obiectivitatea este una incompletă.

O primă trăsătură a acestei obiectivități, notează autorul, este „noțiunea de alegere istorică”, care depinde de „ceea ce s-ar putea numi *judecata de importanță*” asupra evenimentelor istorice. Este uşor

---

[43] Paul Ricoeur, *Historie et vérité*, *ed. cit.*, p. 31
[44] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed. cit.*, p. 63.
[45] Paul Ricoeur, *op.cit.*, p. 31.
[46] *Ibidem*, p. 31-32.

de constatat că aici „subiectivitatea istoricului intervine într-un sens original în raport cu aceea a fizicianului”, intervine adică „sub formă de scheme interpretative”, adevărata măsură a profesiunii de istoric, a capacităţii sale de a stabili riguros importanţa documentelor selectate.

Cu un lăudabil discernământ, Ricoeur nu omite să sublinieze că, în ciuda situaţiei prezentate, formularea unei judecăţi de importanţă, de care este strâns legată şi raţionalitatea istoriei, nu poate totuşi să se fundamenteze pe criterii sigure. „Asupra acestui punct – consimte filosoful – Raymond Aron are dreptate să spună că «teoria precede istoria»”[47], opinie remarcată de altfel şi de alţi autori.

Cea de a doua trăsătură a obiectivităţii incomplete, susţine Ricoeur, decurge din faptul că „istoria este tributară diverselor trepte ale unei *concepţii vulgare despre cauzalitate*, după care cauza desemnează când «fenomenul ajuns ultimul, cel mai puţin constant, cel mai excepţional în ordinea generală a lumii» (Marc Bloch), când o constelaţie de forţe în evoluţie lentă, când o structură permanentă”. De asemenea, argumentează el, trebuie să ţinem cont că „sensul însuşi al cauzalităţii de care se foloseşte istoricul rămâne adesea naiv, precritic, oscilând între determinism şi probabilitate”. Din acest motiv, poate că pe nedrept, atunci „istoria este condamnată să recurgă concomitent la mai multe scheme explicative, fără să le fi gândit şi probabil nici diferenţiat: condiţii care nu sunt determinări, motivaţii care nu sunt cauzaţii, cauzaţii care nu sunt decât câmpuri de influenţă, de facilitări etc.”. În esenţă, toate acestea dovedesc că „istoricul «practică» moduri de explicaţii care depăşesc reflexia sa” , în înţelesul, mai precis, că „explicaţia este efectuată … înainte de a fi stăpânită în chip reflexiv”[48].

O a treia trăsătură a obiectivităţii în istorie este configurată de „ceea ce s-ar putea numi fenomenul „distanţei istorice»”, fenomen despre care vom mai avea prilejul să vorbim. Deocamdată, urmărind îndeaproape analizele lui Ricoeur, preferăm să stăruim încă asupra lor, pentru că, în cel mult două pagini, el izbuteşte să concentreze un adevărat arsenal de termeni specifici filosofiei istoriei.

„A înţelege în mod raţional – apreciază gânditorul – înseamnă a căuta să recunoşti, să identifici (Kant numea sinteza intelectuală o sinteză de recogniţie în concept). Or, istoria are drept sarcină să dea un nume la ceea ce s-a schimbat …, la ceea ce a fost *celălalt*. Vechea dialectică a *aceluiaşi* şi a *celuilalt* se iveşte din nou aici” , bănuim că

---

[47] *Ibidem*, p. 32.
[48] *Ibidem*, p. 33.

în acest context al discuțiilor, de vreme ce Ricoeur adaugă imediat că „istoricul de profesie o regăseşte sub forma foarte concretă a dificultăților limbajului istoric, îndeosebi a nomenclaturii: cum să se dea un nume şi să se facă să se înțeleagă în limbajul contemporan, în limbajul național actual – se întreabă autorul –, o instituție, o situație care sunt abolite, dacă nu folosind similitudini funcționale care se vor corecta apoi prin diferențiere?"

Luând ca exemplu termenii de tiranie, feudalitate, stat etc., el consideră că fiecare dintre aceştia „atestă lupta istoricului pentru o nomenclatură care să-i permită să identifice şi în acelaşi timp să specifice; de aceea – conchide Ricoeur –, limbajul istoric este în mod necesar *echivoc*". Echivocitatea sa se explică prin natura timpului istoric, care apasă asupra istoricului, timp „în care, de la Plotin, noi am recunoscut fenomenul ireductibil al îndepărtării de sine …, al alterității originare".

Desigur că există multă speculație, dar există şi mult adevăr în judecățile acestui teoretician contemporan. Nu putem să nu reamarcăm, de pildă, justețea ideii sale că, datorită dificultăților pe care le ridică definirea limbajului şi a timpului istoric, filosoful istoriei se confruntă cu „una din sursele caracterului «inexact» şi chiar «neriguros» al istoriei", un fel de dovadă că în acest domeniu nu există obiectivitate completă. Argumentul invocat de Ricoeur este că „niciodată istoricul nu se găseşte în situația matematicianului care denumeşte şi, denumind, determină conturul noțiunii însăşi: «eu numesc linie intersecția a două suprafețe …»". Şi totuşi, istoricul are posibilitatea să suplinească „această activitate primordială a denumirii". Realizarea unei asemenea posibilități depinde însă de „o anumită aptitudine a istoricului de a se depăşi, de a se transpune pe cale ipotetică (*comme par hypothèse*) într-un alt prezent"[49], prezentul de altădată, care a fost un viitor şi a devenit şi el – acel prezent – trecut.

Încheierea la care ajunge autorul – discutabilă, dar nu lipsită de interes – defineşte de altminteri tocmai „procedeul" la care trebuie să recurgă istoricul pentru a se putea transpune în prezentul de odinioară, anume că „acest transfer într-un alt prezent, ce se ataşează tipului de obiectivitate istorică, este mai mult o specie de *imaginație*; o imaginație temporară, dacă se vrea, fiindcă celălalt prezent este re-prezentat, re-produs pe fondul «distanței temporare» –, «de altădată»".

[49] *Ibidem*, p. 34.

Transpunerea într-un alt prezent nu ni se pare însă nici simplu de argumentat, nici uşor de înfăptuit. Dacă este posibilă, într-adevăr, credem că ea ține mai degrabă de vocația istoricului decât de profesiunea propriu-zisă de istoric. Oricum, pentru Ricoeur este o certitudine că „această imaginație marchează intrarea în scenă a unei subiectivități pe care ştiințele spațiului, ale materiei şi chiar ale vieții o lasă de o parte". Numai că, subliniază filosoful, este „un dar (un talent – n. ns.) rar de a şti *a apropia* de noi trecutul istoric, restituind în întregime *distanța* istorică" sau, mai exact, „instituind complet în spiritul cititorului o conştiință a îndepărtării, a profunzimii temporare".

În sfârşit, cea de a patra şi ultima trăsătură a obiectivității incomplete, în viziunea lui Ricoeur, este indisolubil legată de voința istoricului de a-i cunoaşte şi de a-i înțelege pe ceilalți oameni, de odinioară. „Noi regăsim aici problema trecutului integral – căci ceea ce ceilalți oameni au trăit este tocmai ceea ce istoricul caută să restituie prin totalitatea rețelei relațiilor cauzale… Aceasta este – după părerea autorului – realitatea absolută a trăitului uman trecut, care se încearcă să se recupereze într-o reconstrucție întotdeauna mai articulată, în sinteze analitice întotdeauna mai diferențiate şi ordonate"[50].

În completarea unei observații anterioare, aceea că trecutul integral sau faptul istoric total este o *idee*, adică „limita unei aproximații intelectuale", Ricoeur găseşte necesar să atragă totodată atenția că trecutul istoric ori prezentul de altădată „este termenul anticipat printr-un efort de simpatie care e mult mai mult decât simplul transfer imaginativ într-un alt prezent…, într-o altă viață de om".

Sentimentul de simpatie este deci indispensabil profesiunii de istoric, el exprimă o anumită preferință, „o afinitate prevenitoare pentru obiectul studiat". Simpatia e un fel de *alfa* şi *omega* în viața istoricului, „este începutul şi sfârşitul aproximației intelectuale" despre care ne vorbeşte gânditorul, a acelei limite sperată, dar niciodată atinsă. Simpatia „momeşte munca istoricului în maniera unui prim imediat", pentru ca apoi să renască sub formă de „un ultim imediat, cu titlu de recompensă… a unei lungi analize" ce se înfățişează „ca etapa metodică dintre o simpatie incultă şi o simpatie instruită".

[50] *Ibidem*, p. 35.

Drept urmare, susține Ricoeur, acestea ar fi motivele în virtutea cărora am putea spune că „istoria este animată atât de o voință a *întâlnirii*, cât şi de o voință a *explicației*”. Dacă acest al doilea tip de voință nu ne convinge, nu îi desluşim exact probabilele subtilități, voința întâlnirii cu trecutul istoric ne stârneşte un oarecare interes, cel puțin în plan teoretic. Acest interes este generat şi întreținut mai ales de opinia că „istoricul merge la oamenii trecutului cu experiența sa umană proprie”, cu harul şi cu subiectivitatea lui. „În momentul în care subiectivitatea istoricului dobândeşte un relief impresionant…, istoria face să apară valorile vieții oamenilor de odinioară”. Fără subiectivitatea istoricului, aşadar, valorile trecutului nu ar mai exista sau ar rămâne doar nişte entități lipsite de „viață”, insignifiante, „moarte”.

Se ridică însă întrebarea: subiectivitatea istoricului este cumva independentă? Nicidecum, răspunde autorul, fiindcă „această evocare a valorilor… nu este posibilă fără ca istoricul să fie în mod vital «interesat» de aceste valori şi să nu aibă cu ele o afinitate în profunzime”. Nu în înțelesul că „istoricul ar trebui să împărtăşească credința eroilor săi”, pentru că, în acest caz, el ar face mai puțin istorie şi mai multă „apologetică, chiar hagiografie”. Or, istoricul la care se gândeşte Ricoeur, un fel de model ideal universal, etern şi absolut, „trebuie să fie capabil să admită prin ipoteză credința lor (a eroilor – n. ns.), ceea ce este o manieră de a intra în problematica acestei credințe «suspendând-o» complet, «neutralizând-o» în întregime ca şi cum ar fi profesată în prezent”.

Treptat, după acest periplu tematic ingenios, am ajuns din nou la simpatie, poate că la o nouă definire a simpatiei, căci hermeneutul francez scrie în continuare că „această însuşire suspendată, neutralizată, a credinței oamenilor de altădată este simpatia proprie istoricului”[51], o adevărată culme a ceea ce Ricoeur consideră a fi „imaginația unui alt prezent prin transfer temporar; acest transfer temporar este deci şi o transpunere într-o altă subiectivitate, adoptată ca centru de perspectivă”.

Intervine aici, din fericire, o clarificare definitorie pentru concepția sa asupra istoriei, anume că „istoricul face parte din istorie; nu numai în acest sens banal că trecutul este trecutul prezentului său, ci în acest sens că oamenii trecutului fac parte din aceeaşi umanitate. Istoria este deci una din manierele prin care oamenii «repetă»

---

[51] *Ibidem*, p. 36.

apartenența lor la aceeaşi umanitate; ea este un sector al comunicării conştiințelor, un sector divizat de etapa metodologică a amprentei şi a documentului, prin urmare un sector distinct al dialogului în care celălalt *răspunde*, dar nu un sector în întregime scindat de intersubiectivitatea totală, care rămâne întotdeauna deschisă şi în dezbatere"[52].

Din păcate, nu atât intersubiectivitatea totală – vis frumos, însă doar vis, linie de orizont ce se depărtează de „tine" în măsura în care încerci să te apropii de ea (!) –, cât însăşi noțiunea de istorie rămâne încă deschisă şi în dezbatere. În nici un caz, noi nu putem să subscriem pe de-a-ntregul la această definiție dată istoriei, fie pentru că este mult prea îngustă, fie pentru că se menține doar pe terenul ipotezelor, eclipsând în bună parte *nexul cauzal* al dramatismului evenimentelor istorice, al durității şi al cruzimii lor. Aşa cum este ea definită de Ricoeur, istoria ni se pare a fi mai curând o „revendicare", un ideal dorit – şi acesta limitat numai la trecut –, şi nu o ramură a cunoaşterii capabilă să descifreze hățişurile vieții oamenilor de odinioară şi din prezent, desluşind totodată – cât de cât – liniile mari ale viitorului societății umane, adică ale marilor sale proiecte valorice.

Oricât de formidabilă ar fi teoria sa, oricât de mult ar străluci făclia pe care el o pune la îndemâna istoricului pentru a-l călăuzi pe drumurile întortocheate ale trecutului oamenilor, ne este totuşi foarte greu să credem că în acest domeniu al istoriei – atât de „fragil" şi de „imponderabil" (!) – s-ar putea face ştiință bizuindu-te doar pe aptitudine, imaginație, simpatie, preferință sau „afinitate prevenitoare", „dialog cu morții" etc., etc.

Nu avem spațiul necesar să luăm în dezbatere – într-o formulă lărgită – toate ideile şi sugestiile avansate de acest autor în sfera de preocupări a filosofiei istoriei. Nu putem deci să analizăm exhaustiv, eventual în comparație şi cu alți gânditori, relația obiectiv-subiectiv în istorie, termenul de interes, seriile şi fenomenele istorice, sensul sintagmei de ansambluri istorice, alegerea şi judecata de importanță în istorie, schemele explicative şi cauzalitatea, simpatia pentru oamenii şi pentru valorile trecutului, distanța istorică şi echivocitatea limbajului istoric etc. De altfel, direct sau indirect, în mai mare ori în mai mică măsură, unele dintre ele au fost deja discutate, iar celelalte urmează să fie reactualizate şi valorificate pe parcursul lucrării, în situații

[52] *Ibidem*, p. 37.

divergente sau convergente, prilejuite bineînțeles de diverse alte opinii privind filosofia istoriei şi istoria.

Cu toate acestea, ne apasă acum nevoia de a mai stărui asupra modului în care Ricoeur înțelege şi defineşte principial istoria – istoria ca ştiință.

Astfel, o primă nedumerire cu care ne confruntăm este determinată nu atât de restrângerea razei de acțiune a istoriei la cunoaşterea trecutului, a documentelor sau a izvoarelor istorice – şi nici de aprecierea sa că istoria ar fi o ripostă față de condiția evanescentă a oamenilor –, cât de definirea istoriei prin prisma noțiunii de umanitate, noțiune abstractă şi extrem de vagă, destul de apropiată de ceea ce îndeobşte numim civilizație mondială, despre care Claude Lévi-Strauss scrie că „este foarte săracă, schematică, iar conținutul ei intelectual şi afectiv nu oferă o mare densitate. A evalua contribuțiile culturale încărcate de o istorie milenară şi de întreaga greutate a ideilor, suferințelor, dorințelor şi muncii oamenilor care le-au adus la viață raportându-le exclusiv la etalonul unei civilizații mondiale, care e încă o formă goală, ar însemna să le sărăcim puternic, să le golim de substanța lor şi să nu păstrăm decât un corp descărnat”[53].

Să presupunem totuşi că noțiunea de civilizație mondială nu se subsumează aceleia de umanitate. Ca atare, valabilitatea judecăților formulate de Lévi-Strauss nu poate fi extinsă şi asupra umanității. Dar nici în aceată situație, ipotetică, puțin credibilă, nedumerirea noastră nu se risipeşte. Pentru că, oricum, umanitatea rămâne o noțiune eterogenă, cu mai multe înțelesuri şi subînțelesuri, de la natura umană până la totalitatea oamenilor, morți sau vii, de altădată, din prezent şi din viitor.

Apoi, şi aceasta ar fi o altă nedumerire, mulți *semeni* – inclusiv „mari” oameni de stat sau „mari” politicieni –, prin comportamentul şi deciziile lor, şi-au contestat ori îşi contestă apartenența la specia *homo sapiens*. Or, Ricoeur defineşte istoria – cum am văzut – ca „una din manierele prin care oamenii «repetă» apartenența lor la aceeaşi umanitate”. Înseamnă atunci că toți *oamenii* – călăi sau victime, „diavoli” sau „îngeri” – au dreptul să-şi revendice şi chiar să repete apartenența lor la umanitate. Să deducem oare de aici că istoria se repetă, în toate ipostazele ei – condamnabile ori lăudabile –, şi că toate bucuriile şi lacrimile lumii, toate cruzimile şi nedreptățile istoriei fac

---

[53] Claude Lévi-Strauss, *Rasă şi istorie*, în *Rasismul în fața ştiinței*, *ed. cit.*, p. 42.

parte din una şi aceeaşi umanitate? În această eventualitate, ce sens i s-ar mai putea conferi umanităţii sau la ce anume ar trebui să ne gândim când pronunţăm cuvântul umanitate?!

Şi încă ceva – o ultimă nedumerire –, dacă istoria „este un sector al comunicării conştiinţelor…, un sector distinct al dialogului în care celălalt *răspunde*”, cum ar putea conştiinţa unui istoric să comunice cu „conştiinţa” lui Hitler şi Stalin, spre exemplu, ori cum ar putea, în acest dialog imaginar, să-i „răspundă” ei lui, de vreme ce raportarea lor la conceptul de umanitate se presupune că ar fi radical opusă?!

În sfârşit, în astfel de cazuri mai poate fi vorba de simpatia istoricului faţă de valorile trecutului? Faptele lui Hitler şi ale lui Stalin fac sau nu parte din trecutul integral al omenirii, din ceea ce Ricoeur numeşte faptul istoric total? Cu alte cuvinte, sunt ele sau nu sunt fapte istorice?

Dacă sunt unice, dacă nu se repetă – înseamnă că sunt fapte istorice şi ca atare au o valoare, cum în general susţine Alfred Stern, bunăoară. În această situaţie, simpatia istoricului faţă de asemenea valori ni se pare cel puţin ciudată, exceptând poate un anume substrat politic, ori de factură maladivă. Dacă nu au valoare, adică dacă se repetă – *à-propos* de opinia lui Ricoeur că oamenii „repetă” apartenenţa lor la aceeaşi umanitate –, înseamnă că faptele lui Hitler şi ale lui Stalin nu sunt istorice şi prin urmare nu fac parte din trecutul integral al omenirii, supoziţie evident absurdă.

Adevărul este că definirea, stabilirea şi selecţia faptelor istorice constituie o problemă extrem de dificilă pentru „ştiinţa” istoriei şi pentru filosofia istoriei. Henri Lévy-Bruhl, de pildă, merge atât de departe, încât consideră că „faptul istoric este o «noţiune confuză»”[54]. După toate probabilităţile, de altminteri, confuze sunt şi noţiunea de valoare, judecata de importanţă în istorie, alegerea faptelor istorice şi chiar ideea de izvor istoric, mai cu seamă în ceea ce priveşte autenticitatea lui.

Confuziile, controversele, suspiciunile şi nedumeririle – fireşte că şi rezervele – sporesc însă şi mai mult de îndată ce sunt identificate şi implicit aduse în câmpul atenţiei şi alte viziuni, direct sau indirect legate de aceste teme. Spre exemplu, preocupat şi el de necesitatea selecţiei în istorie, Jerzy Topolski dezvoltă un mod de gândire cât se poate de original, se pare. Obiectul analizelor sale, desfăşurate pe mai

---

[54] Henri Lévy-Bruhl, *Une notion confuse – le fait historique*, în „Recherches Philosophiques”, vol. V, 1935-1936, apud Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed.cit.*, p. 90.

multe pagini, îl constituie conceptul de *izvor istoric*. Vom reveni asupra acestui concept. Deocamdată, nu este lipsit de interes să reținem că acest autor pledează pentru existența a două tipuri de cunoştințe în istorie – unul provenit din izvoare şi un altul provenit din afara izvoarelor.

Se cuvine să menționăm aici că el nu contestă „rolul izvoarelor în cercetarea istorică: sursa rămâne întotdeauna bunul cel mai prețios al istoricului, fără de care acesta n-ar mai putea fi istoric". Dar, totodată, Topolski nu ezită să se detaşeze critic față „de fetişizarea aşa de frecventă în istorie a izvoarelor şi a cunoştințelor provenite din izvoare – fetişizare care nu este în fond altceva decât expresia unei atitudini ştiințifice dezintegrante şi o dovată de apărare a erudiționismului", punct de vedere exact opus aceluia susținut de Henri Sée, bunăoară.

Aşadar, pe scurt, istoricul polonez este de părere că nu trebuie respinsă importanța deosebită a izvoarelor istorice, însă ea nu trebuie nici absolutizată şi nici fetişizată, pentru că „izvoarele singure nu sunt suficiente, cum nu este suficientă nici erudiția singură"[55]. În optica sa, drept urmare, cel puțin la fel de necesare sunt şi cunoştințele provenite din afara izvoarelor, înainte de toate acele cunoştințe ce țin de pregătirea fiecărui cercetător în domeniul istoriei. „Chiar dacă n-am depăşi cadrul izvorului examinat – precizează Topolski –, vom accepta informațiile cuprinse în el (atât despre fapte, cât şi despre izvorul însuşi) numai atunci când le recunoaştem pornind de la cunoştințele deja avute de către noi"[56], respectiv de către istorici, care se presupune că au rolul „de cunoştințe provenite din afara izvoarelor"[57].

Accentul pus de autor pe acest gen de cunoştințe – din afara izvoarelor – se vrea a fi, probabil, expresia convingerii că ele ar conferi un mai mare grad de rigurozitate explicării evenimentelor istorice, întrucât investigația este sprijinită şi poate că şi facilitată de o nouă şi întinsă arie de posibilități metodologice şi de informații conexe, interdisciplinare şi multilaterale.

Este elocventă, în acest sens, raportarea sa la teoria informației şi la metoda comparativă. „Conform tezei fundamentale a teoriei informației – notează Topolski –, pentru fiecare informație trebuie «să se plătească» sau – cu alte cuvinte – fiecare informație costă. În plus,

[55] Jerzy Topolski, *op. cit.*, p. 290.
[56] *Ibidem*, p. 291.
[57] *Ibidem*, p. 293.

pentru descifrarea informației însăşi trebuie cunoscute codurile respective", ceea ce demonstrează, fie şi indirect, că atât desluşirea înțelesului informației dobândite, cât şi „acceptarea a ceva ca izvor pentru problema dată se face numai în raport cu cunoştințele celui care conduce investigațiile".

Însemnătatea deosebită a acestor cunoştințe iese şi mai mult în evidență „în cursul explicației cauzale…, deoarece arareori găsim în izvoarele referitoare la problema dată indicarea cauzelor evenimentelor care ne interesează. Pentru a întreprinde explicații cauzale – argumentează autorul – este necesar adeseori un mod de cercetare complicat, care foloseşte în primul rând metoda comparativă".

Pe deplin de acord cu istoricul englez C. G. Hempel, el consideră, spre exemplu, că „pentru a afirma că un concurs de împrejurări este cauza faptului cercetat trebuie să invoci o lege ştiințifică", întrucât, apreciază Topolski, „în explicație corelăm faptele în baza unei legi, adică în baza cunoştințelor provenite din afara izvoarelor (teoretice)… Cunoştințele dobândite din afara izvoarelor facilitează, de asemenea, formularea legilor şi exprimarea sistematică a rezultatelor cercetărilor".

Tot astfel procedăm, susține el, şi atunci când „facem evaluarea faptelor istorice pe baza cunoştințelor provenite din afara izvoarelor, care în acest caz funcționează ca sistem de valori"[58].

Într-un limbaj ceva mai limpede, autorul polonez vrea deci să spună că evaluarea faptelor sau a evenimentelor istorice se cere să fie făcută în lumina cunoştințelor acumulate din alte surse şi pe anumite căi metodologice, care înlesnesc formularea şi folosirea legilor ştiințifice. Fiind vorba şi de evaluare, rezultă de aici, totodată, că aceste cunoştințe îi servesc istoricului ca un sistem de valori, definit de Topolski drept „un ansamblu de orientări cărora li se subordonează cercetătorul în activitatea sa"[59].

Este de înțeles acum că, o dată cu sistemul de valori, în sfera de preocupări a istoricului intră în acelaşi timp problema selecției şi criteriile ei. „Alegerea domeniului de cercetare şi formularea întrebărilor – scrie autorul – constituie problema selecției. Criteriile de selecție se află însă în strânsă legătură cu sistemul de valori dat (care este o funcție a cunoaşterii umane)"[60].

---

[58] *Ibidem*, p. 291.
[59] *Ibidem*, p. 293.
[60] *Ibidem*, p. 290.

Observăm dar că nu este avut în vedere orice sistem de valori, ci unul „dat”, un sistem de valori – să-i zicem – specific unui istoric sau altuia. De altfel, aşa se explică opinia sa că „schimbarea sistemului de valori duce de regulă la schimbări ale criteriilor de selecţie şi , în plus, la schimbări în modul de a formula întrebări şi în modul de explicare. În alegerea domeniului de cercetare – atrage atenţia Topolski – nu avem încă de-a face cu informaţii provenite din izvoare, deoarece nu am trecut încă la examinarea problemei date. Problema însăşi (întrebarea) nu a fost încă formulată. În formulare ne ghidăm după criteriile de selecţie bazate pe sistemul de valori, dar folosim cel puţin în aceeaşi măsură şi cunoştinţele noastre despre faptele istorice şi cunoştinţele teoretice”[61].

Din păcate, istoricul polonez nu izbuteşte să ne convingă întru totul şi întotdeauna, pentru că, dincolo de menţinerea sa în planul unor generalităţi pe alocuri obositoare, rămân insuficient discutaţi şi definiţi câţiva termeni şi unele expresii-cheie, cum sunt, de pildă, informaţie, cod, valoare, sistem de valori şi ierarhizarea valorilor*, lege ştiinţifică, problema selecţiei în istorie, criteriile acestei selecţii etc.

Spre deosebire de Florian, bunăoară, în ceea ce îl priveşte pe Topolski (şi pe Ricoeur, de altminteri) nu ştim deloc care sunt sau în ce constau criteriile de selecţie. Ştim câte ceva, în schimb, doar despre premisele selecţiei, căci, crede el, „cunoştinţele provenite din afara izvoarelor, obţinute de către cercetător prin observaţie şi efort teoretic, cunoştinţe care descriu realitatea în raport cu o anumită întrebare, pot fi socotite ca un echivalent al aşa-zisei premise a întrebării…, respectiv ca model al întrebării”[62].

Această premisă, în virtutea căreia se formulează întrebarea ori problema, este o premisă axiologică, care poate fi una sau mai multe, care sunt însă totuna cu sistemul de valori, dacă l-am înţeles bine, adică cu acele cunoştinţe provenite din afara izvoarelor sau cu acel ansamblu de orientări generale, de care trebuie să ţină seama cercetătorul în activitatea sa. „Premisa axiologică – scrie Topolski – joacă rolul unei site *sui-generis* care selectează informaţiile ce ajung la istoric şi-l ghidează corespunzător în activitatea de obţinere a unor informaţii noi. După cum am arătat – reaminteşte el –, orientările care

[61] *Ibidem*, p. 291.
* În acest sens, vezi şi Ioan C. Ivanciu, *Succinte consideraţii asupra ideii de ierarhie a valorilor*, în „Revista de Filosofie”, nr. 1-2, 1991, p. 43-48.
[62] Jerzy Topolski, *op. cit.*, p. 292.

derivă din sistemul de valori deschid în multe cazuri noi orizonturi de cercetare, indicând domenii până atunci neexplorate”.

Recapitulând, am putea deci reține pentru început că autorul polonez se declară împotriva fetişizării izvoarelor istorice şi a cunoştințelor provenite din ele. Asta nu înseamnă însă contestare absolută, ci doar sublinierea insuficienței lor în procesul cercetării istoriei. Cu alte cuvinte, acest proces – întru completarea şi consolidarea rezultatelor lui – are nevoie şi de un alt gen de cunoştințe, de cele din afara izvoarelor – cunoştințe ce dau contur personalității istoricului şi totodată înlesnesc formularea unei imagini cât mai complete asupra realității istorice.

Până aici suntem de acord cu Topolski, căci modul său de argumentare se dovedeşte a fi suficient de clar, cu unele excepții, cum este aceea că formularea legilor ştiințifice, probabil în istorie, ar fi facilitată de cunoştințele dobândite dincolo de izvoare. Mai departe, lucrurile se complică, pentru că evaluarea faptelor istorice este văzută exclusiv în lumina unor atare cunoştințe, identificate de el cu un sistem de valori dat. Or, tocmai de acest sistem de valori depind criteriile de selecție, care nu se prea ştie nici care sunt, nici în ce fel istoricul ar putea să evite suspiciunile subiectivității în stabilirea şi adoptarea lor. Toate acestea, fără ca să mai vorbim de faptul că Topolski defineşte cunoştințele provenite din afara izvoarelor când ca un sistem de valori dat, când ca premisă axiologică, când, în sfârşit, ca premisă sau model al întrebării, al formulării problemei.

Dată fiind această situație, ne vedem siliți să recunoaştem că mai mult îi intuim intențiile şi mai puțin îi înțelegem explicațiile. Cert este însă că, pe fondul acestor analize, care lasă uneori impresia că ar fi supărător de stufoase – poate că şi datorită unei oarecare neglijențe în traducerea şi ortografierea textului original –, istoricul de care ne ocupăm nu ezită să revină şi să susțină în dese rânduri că „nu putem face abstracție, repetăm încă o dată, de problema cunoştințelor provenite din afara izvoarelor. Funcțiile lor în istorie sunt deosebit de importante. De aceste cunoştințe depinde în cea mai mare măsură felul deciziei privind formularea întrebărilor în domeniul dat. Aceasta înseamnă că deja din acest punct ele influențează procesul selecției, atât de important pentru orice cercetare istorică”.

Nu e lipsit de interes să menționăm că, în viziunea sa, „descifrarea premiselor selecției este adesea foarte simplă”[63], e dar atât

[63] *Ibidem*, p. 294.

de simplă, încât noi nu o vedem nici chiar în cazul invocat de autor ca un exemplu elocvent, afară doar de posibilitatea reducerii premiselor selecției la partinitate. Astfel, „problemele referitoare la rolul patriotic al clerului – exemplifică el – au fost abordate cu interes de către istoricii legați de mişcarea catolică”, în timp ce „problemele care permiteau să se prezinte faptele de trădare a țării, asuprirea țăranilor şi, legat de aceasta, fastul demnitarilor biserICeşti au fost tratate cu predilecție de istoricii care erau convinşi de rolul negativ al catolicismului polonez”[64].

În pofida precizării sale că „aceasta se referă însă de obicei la întrebările fundamentale (la problemele de cercetare în întregul lor)”, mărturisim că ne este peste puteri să înțelegem ce legături ar putea să existe, fie în general, fie în plan axiologic, între premisele selecției şi exemplul invocat.

Oricum, vizând şi alte posibilități de cercetare a istoriei, Topolski scrie în continuare că „premisele selecției (deci cunoştințele «ascunse» provenite din afara izvoarelor), în cazul întrebărilor simple, devin clare când reuşim să găsim loc unei astfel de întrebări într-un anumit sistem de întrebări care constituie o subdiviziune a unei probleme mai mari”.

Ilustrând cu un exemplu şi această idee, el consideră că „întrebarea: cât de numeroasă a fost armata lui Napoleon în bătălia de la Waterloo? poate fi o parte componentă a unei întrebări «mai mari» despre cauzele înfrângerii lui Napoleon. Punem această întrebare însă deoarece suntem convinşi de importanța ei”.

Cu tot regretul care ne încearcă, noi nu suntem convinşi nici de importanța şi utilitatea unei asemenea întrebări, nici de realismul concluziei ce o desprinde în cele din urmă Topolski, aceea că „premisele deciziei pentru formularea întrebării ne conduc la bazele evaluării concepției generale asupra istoriei reprezentată de cel care pune întrebarea şi care rezultă din cunoştințele provenite din afara izvoarelor”[65].

Față de această situație, am putea spune, la rândul nostru, că orice comentarii sunt de prisos, pentru că autorul polonez reduce procesul selecției în istorie la cunoştințele provenite din afara izvoarelor, ceea ce ridică multe semne de întrebare în legătură cu asigurarea obiectivității în stabilirea şi aprecierea faptelor sau a evenimentelor istorice.

---

[64] *Ibidem*, p. 294-295.
[65] *Ibidem*, p. 295.

Atragem deci din nou atenția că problema selecției în istorie nu este deloc simplu de rezolvat, cel puțin în măsura în care suntem de acord că istoricul este şi el o ființă omenească, capabilă de erori şi pătimaşă, imperfectă şi ca atare limitată în posibilitățile de discernământ şi în gândirea sa.

Nu este singurul, dar credem că acesta este unul dintre motivele pentru care actul selectiv în istorie nu poate să nu poarte amprentele celui ce îl înfăptuieşte, nu poate, prin urmare, să nu rămână grevat de subiectivitatea istoricului, deşi nimeni nu-i contestă importanța în procesul identificării faptelor esențiale în istorie.

Dimpotrivă, mulți buni profesionişti contemporani, cum este Alfred Stern, de pildă, nu se îndoiesc că desprinderea esențialului de neesențial sau omiterea „unui mare număr de circumstanțe… este o necesitate ineluctabilă pentru istoriografie". Motivația sa, în esență, este aceea că istoricul „trebuie să lase la o parte miile de circumstanțe din viața eroului său – mai întâi pe acelea asupra cărora nu s-a documentat". Chiar şi atunci însă când au fost „cunoscute prin documente, istoricul trebuie să elimine o mare parte – în primul rând toate circumstanțele permanente pe care eroul le împarte cu toți ceilalți oameni, precum sunt funcțiile organice ale corpului sau modul său de viață cotidiană".

În chip logic, rezultă de aici că „istoricul nu poate să se intereseze decât de factorii *particulari* ai eroului său, aceia pe care el nu-i împarte cu întreaga lume şi care îl disting de marea masă a subiecților nonistorici. Evoluția istorică – potrivit gândirii autorului german – este altceva decât totalitatea unei vieții umane, şi nu tot ceea ce face un personaj istoric aparține istoriei".

Fireşte, Stern are dreptate, în principiu, adică în plan teoretic. Pentru că, într-adevăr, istoricul trebuie să identifice metodic şi să scoată în evidență documentat nu ceea ce este comun în viața unui erou sau într-un eveniment istoric, ci deosebirile, particularitățile esențiale; pe scurt, ceea ce face ca unul ori altul (eroul sau evenimentul istoric) să devină un unicat, o realitate unică, cum de altfel se pronunța şi Mircea Florian.

Nu credem totuşi că un atare imperativ este posibil de realizat – fără dubii şi în toate cazurile – şi în planul vieții concrete. Nu ştim încă, spre exemplu, ce ar trebui să înțelegem sau cum s-ar cuveni să fie definit un erou, decedat ori în viață. În eventualitatea că, în timpul unei bătălii, un soldat oarecare salvează viața comandantului său cu prețul vieții sale, fără să se fi distins prin alte fapte, poate fi ori nu

considerat un erou? Apoi, ostaşii unei armate agresoare, care invadează teritoriul unei ţări paşnice şi pier în luptă, o parte dintre ei, sunt sau nu eroi? De ce pentru ţara agresoare mai mult ca sigur că da, pe când pentru ţara cotropită în mod sigur nu?!

În sfârşit, un alt exemplu, poate că mult mai derutant, este acela de *erou al muncii socialiste*, distincţie acordată, până de curând, unor persoane atât din ţara noastră, cât şi din alte anumite ţări. În această împrejurare, prin urmare, care ar fi factorii *particulari* ai unor astfel de eroi? Cu alte cuvinte, ce anume i-ar distinge pe aceşti subiecţi istorici de „marea masă a subiecţilor nonistorici” sau anistorici?!

Iată deci un alt aspect destul de încâlcit al istoriei, implicit şi al problemei selecţiei în istorie. Şansa descifrării unui asemenea aspect, măcar în parte, este realizabilă în măsura în care suntem de acord cu opinia lui Stern că „definiţia voltairiană a istoriei ca «povestire a faptelor date drept adevărate» este prea largă, căci multe fapte sunt adevărate fără ca pentru aceasta să fie «istorice». Pentru ca un fapt să fie «istoric» – subliniază autorul –, el trebuie să aibă o anumită «valoare»”[66].

Nu vom insista acum asupra acestei relaţii, dintre faptul istoric şi valoare, fiindcă o vom face în mod special în partea finală a lucrării, premeditat consacrată proiectelor umane şi valorilor. Dar trebuie să reţinem, deocamdată, că nu tot ceea ce s-a petrecut sau se petrece în cursul istoriei constituie automat un eveniment istoric. Poate fi adevărat, de pildă, titlul de *erou al muncii socialiste*, însă nu neapărat înseamnă că el este sau că el a fost şi un fapt istoric.

În orice caz, în problema selecţiei în istorie, spre deosebire de Florian şi mai ales de Topolski, chiar şi de Ricoeur, Stern vine cu un alt punct de vedere, cât se poate de apropiat, în schimb, de concepţia lui Georg Simmel şi Heinrich Rickert.

„În loc să se plângă – scrie Stern –, istoricul şi filosoful istoriei ar trebui să admită, cu Georg Simmel, că «istoria-cunoaştere nu poate să fie o copie a realităţii». Rickert vede chiar o contradicţie logică în postulatul ca istoria să fie o copie a realităţii. Nici realitatea istorică, nici realitatea naturală nu poate să fie exprimată aşa cum ea este în mod independent de conceptele noastre, deoarece orice cunoaştere este o transformare şi o schematizare a realităţii, un mijloc de a o organiza şi de a o gândi”. În consecinţă, în deplin consens cu Rickert, Stern apreciază că „pentru a putea forma conceptele sale şi să ni le

---

[66] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 56.

ofere cunoaşterii, istoricul trebuie să înlocuiască valul continuu al evenimentelor istorice printr-o discontinuitate conceptuală", poziție întrucâtva diferită de aceea a lui Ricoeur, care pledează pentru respectarea continuității evenimentelor, întrucât în afara ei nu există istorie.

Autorul german crede totuşi că „principiile selective potrivit cărora istoricul detaşează anumite fapte şi le restabileşte legăturile cu altele depind de categoriile pe care le foloseşte, de scara valorilor pe care şi-o însuşeşte şi, în cele din urmă, de proiectul său istoriografic".

Trebuie precizat însă că, în viziunea sa, există două tipuri de categorii – distincte –, respectiv „categoriile *generale* ale gândirii" şi „categoriile *speciale* ale gândirii *istorice*". Cele dintâi, mai precis „categoriile generale sunt tipurile conceptuale cele mai ample cu ajutorul cărora pot fi gândite relațiile dintre fenomene", în timp ce prin celelalte, „prin categoriile speciale ale istoriei – consideră Stern –, eu desemnez tipurile conceptuale cele mai ample cu ajutorul cărora pot fi gândite relațiile dintre fenomenele *istorice*"[67].

Din rândul categoriilor generale, frecvent întâlnite în lucrările lui Aristotel şi Kant, bunăoară, fac parte substanța, cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, modalitatea, unitatea, pluralitatea, totalitatea, realitatea, negația, limitația, existența, nonexistența, necesitatea, contingența, cauzalitatea, acțiunea reciprocă etc.

„Evident, istoricul, ca orice om gânditor, foloseşte aceste categorii generale ale gândirii şi altele, de origine mai recentă"[68], mai apropiate de preocupările filosofice contemporane.

„În afară de aceste categorii generale ale gândirii – susține Stern –, istoricul foloseşte categorii speciale, cu ajutorul cărora el gândeşte relațiile specifice dintre fenomenele istorice". Cu titlu mai mult informativ, autorul menționează „câteva categorii speciale ale istoriei politice: amic, inamic, pace, război, evoluție, revoluție, individualism, colectivism, minoritate, majoritate, drept, violență, oligarhie, aristocrație, democrație, plutocrație, feudalism, dictatură, clasă, luptă de clasă, imperialism etc., etc."

În plan ideal, nu încape îndoială că Stern are dreptate, am putea spune că are foarte multă dreptate. Pentru că, într-adevăr, este cât se poate de bine venit ca una şi aceeaşi persoană să cumuleze atât capacitățile filosofului, cât şi pe cele ale istoricului, adică unul să fie dublat sau completat de celălalt. În realitate, cum arătam expres şi la

---

[67] *Ibidem*, p. 57.
[68] *Ibidem*, p. 57-58.

începutul lucrării, nu aşa stau lucrurile, căci întruchiparea în acelaşi om a filosofului şi a istoricului rămâne o *rara avis*, mai mult un deziderat decât o permanenţă.

Din păcate, nu în această direcţie îşi concentrează atenţia autorul. Spre deosebire de noi, el crede că simbioza dintre filosof şi istoric este o certitudine, cel puţin în ceea ce îl priveşte pe istoric, de vreme ce acesta se foloseşte şi de categoriile generale ale gândirii filosofice.

Trecând dar destul de uşor peste această problemă, Stern insistă, în schimb, asupra caracterului ideal al unora dintre categoriile propriu-zis istorice. Astfel, „un număr considerabil de categorii istorice – notează el – constituie ceea ce celebrul sociolog Max Weber va numi «*Idealtypen*», tipuri ideale. Tipul ideal, spune Weber, «nu este o reprezentare a realităţii», ci mai curând o idealizare a acesteia, «o utopie», utilă în cercetarea şi în comunicarea rezultatelor sale. Unul dintre marile avantaje ale acestor tipuri ideale este că ele permit definiţii mult mai precise decât fenomenele reale".

Spre exemplu, potrivit gândirii lui Weber, concepte ca feudalism, imperialism, individualism, mercantilism etc. „nu sunt «descrieri» ale realităţii"; dimpotrivă, ele sunt tipuri sau concepte ideale, care nu trebuie să fie confundate cu realitatea istorică ori cu „istoria reală". Pentru că, în fond, „aceste concepte ideale nu sunt decât «mijloace de cunoaştere a raporturilor importante sub unghiuri individuale». Ele exprimă numai «ideile axiologice directoare» (*die leitenden Wertideen*) ale unei epoci".

Iată un punct de vedere discutabil, în mai multe sensuri. El îşi va găsi, probabil, un loc aparte în analizele de viitor, în ultima parte a lucrării. Totuşi, nu putem să nu observăm acum că un asemenea mod de a gândi poate să conţină în sine, fie şi în germene, pericolul cultivării unui anumit subiectivism, implicit şi a unui anumit relativism în cunoaşterea istoriei, ca să nu mai vorbim de acela al eludării necesităţii descoperirii legilor istorice sau al substituirii lor prin concepte ideale ori prin tipologie.

Fireşte că sunt posibile şi alte interpretări, se pare că ceva mai apropiate de ceea ce se vrea a fi esenţa concepţiei lui Stern, deşi influenţele suportate de el nu sunt deloc de neglijat. Una dintre aceste interpretări, vom vedea în curând, stă sub semnul invocării intereselor – înclinăm să credem că nu a celor de ordin filosofic, cum susţinea Ricoeur – şi al particularităţilor epocii în care istoricul selectează faptele istorice şi categoriile de care el se foloseşte în cercetarea istoriei.

Să reținem deci, deocamdată, opinia autorului german că „faptele transmise istoricului şi verificate prin metodele moderne ale criticii surselor pot fi sintetizate cu ajutorul unei mari varietăți de categorii istorice posibile”. Aceasta denotă – după părerea sa – că una şi aceeaşi epocă istorică ar putea fi descrisă şi apreciată în diverse chipuri, bunăoară „ca o luptă între bine şi rău, sau între rațiune şi lipsă de rațiune, ori între drept şi putere, sau între individ şi mulțime, ori între tiranie şi libertate, sau între naționalism şi umanism, ori între biserică şi stat, sau ca o luptă de clasă între muncă şi capital. Pentru a crea aceste variate imagini istorice – conchide Stern –, istoriograful *triază* faptele verificate şi le alege pe acelea care pot să fie «subsumate» cu ajutorul categoriilor pe care el le-a adoptat”.

S-ar părea că această argumentare ne contrazice în ceea ce priveşte riscul istoricului de a cădea în subiectivism în procesul alegerii categoriilor istorice. Suntem de acord, cu condiția să admitem atunci că ceea ce selectează istoricul nu sunt categoriile istorice, în primul rând, ci este unghiul sub care el îşi propune să cerceteze realitatea istorică prin prisma anumitor categorii, care nu se mai ştie cât de istorice, filosofice, ştiințifice, juridice, morale, sociologice sau de ce altă natură ar mai putea fi ele.

Chiar şi în aceste condiții, nu credem că formarea unei imagini cât de cât complete asupra unei epoci ar fi posibilă prin cunoaşterea ei „fragmentară”: bine-rău, rațiune-lipsă de rațiune, drept-putere, tiranie-libertate etc., fiindcă astfel de aspecte nu există izolat, adică o epocă nu este de aici până aici numai bună sau rea, iar de aici încolo doar tiranică ori deschisă libertății, de pildă, fără nici un fel de influențe sau de legături între aceste planuri.

Nu contestăm că „istoria politică – la care se referă Stern în acest context – poate să fie o istorie a națiunilor sau a civilizațiilor, a moravurilor, ideilor, principiilor economice sau de clasă”. Ne este însă greu să îmbrățişăm fără rezerve judecata sa – inspirată de Simmel – că „fiecare imagine unitară asupra istoriei se realizează grație unei construcții unilaterale”, şi nu datorită unei reconstituiri sau a unei descoperiri singulare, cum aprecia Ricoeur. Adevărul este că, aidoma gînditorului german Simmel, Stern „se opune iluziei ce se confecționează crezând în posibilitatea unei descrieri istorice «exacte», «după realitate»”[69]. Drept urmare, nu este de mirare de ce acest autor consideră în final că „tot ceea ce istoricul poate să ofere

[69] *Ibidem*, p. 58.

este o construcție «stilizată», adaptată exigențelor categoriilor alese de el”[70], de istoric.

Conştient probabil că nu sunt excluse unele obiecții, Stern ține să atragă atenția că la baza trierii categoriilor nu stau, nu contează ce „capricii ale istoricilor”; din contra, şi acest „argument” i se pare suficient, „s-a afirmat deschis că aceleaşi fapte istorice pot să fie grupate… între ele sub diferite puncte de vedere. Alegerea categoriilor istorice folosite într-un caz concret va depinde de teoria adoptată de istoric, iar «teoria – cum spune Raymond Aron – precede istoria»”. Pentru autorul german, de altminteri, „faptul că istoria unei anumite epoci este scrisă şi rescrisă de nenumărate ori, fără ca nici o sursă nouă să fi fost descoperită, arată clar că nu este vorba decât de noi teorii, ce caută să dea interpretări mai satisfăcătoare aceloraşi surse”.

În fond, convingerea sa de referință este aceea că, „aşa cum teoriile chimice ale timpurilor moderne nu mai folosesc categoriile alchimiei, tot astfel categoriile teoriilor istorice moderne diferă, de asemenea, de acelea folosite în Evul Mediu sau în Antichitate. Orice teorie – ştiințifică ori istorică – poartă amprenta epocii sale”[71].

Privind retrospectiv, ne putem deci da lesne seama că nici în cazul problemei selecției în istorie opiniile nu sunt convergente, nu întrunesc nici pe departe sufragiile tuturor celor ce au abordat-o. În felul său, desigur că fiecare are dreptate, în mai mică ori în mai mare măsură. Nu credem totuşi că explicațiile şi argumentele aduse de Florian, Ricoeur, Topolski şi Stern, principalii autori la care ne-am raportat în contextul analizei importanței actului alegerii în istorie, rămân în afara oricăror echivocuri. De aceea, cu prudență şi discernământ, lăsăm fiecăruia posibilitatea fie să opteze, fie să se pronunțe, mai ales că, întocmai ca şi istoria, problema selecției continuă să suscite interesul şi atenția mai multor categorii de specialişti – filosofi, istorici, axiologi, sociologi, politicieni etc.

5. *Conceptul de* **izvor istoric**

Revenind la una dintre promisiunile anterior făcute, anume de a discuta conceptul de izvor istoric, vom remarca dintr-un început că şi aici avem de-a face cu o problemă extrem de complexă şi nu rareori controversată. Aşa încât, ne vom mulțumi să schițăm doar câteva linii directoare, mai mult orientative. În acest sens, ne vom referi din nou,

[70] *Ibidem*, p. 58-89.

[71] *Ibidem*, p. 59; vezi şi Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, *ed. cit.*, p. 93.

cu precădere, la Florian şi Topolski, bineînţeles că, implicit, şi la alţi gânditori de un incontestabil prestigiu.

Pentru filosoful român, bunăoară, „cunoştinţa istorică e condiţionată de amintirea sau persistenţa trecutului, ca şi de posibilităţile de exprimare a acestei amintiri", de fapt a istoriei făcute ori a trecutului istoric. Or, tocmai „aceste amintiri poartă numele pitoresc de *izvoare*". Încercând să sublinieze însemnătatea acestui termen, Florian reţine ideea că izvorul, în istorie, este un „«cuvânt care posedă pentru istoric aproape un sunet magic. Înapoi la natură, strigă necontenit artiştii. Înapoi la izvoare, am vrea să strigăm istoricilor adeseori în stearpa lor dispută pentru însemnătatea maeştrilor» (Alex. Cartellieri, *Wesen und Gliederung der Geschichtswissenschaft*, Akademische Antrittsrede, 1905, p. 10)".

În completare, autorul *Recesivităţii* nu întârzie să adauge precizarea că „izvoarele mai pot fi numite, într-o accepţie generală – fiindcă au şi una specială –, mărturii, documente şi chiar «texte». Fustel de Coulanges obişnuia să proclame: *l'histoire se fait avec des textes* (istoria se face cu texte – trad. ns.), formulă rămasă celebră", de altfel.

În orice caz, indiferent de ce nume li s-ar da, izvoarele constituie poate dovada cea mai concludentă că există o istorie a trecutului, căci prin ele „trecutul devine viu, se însufleţeşte, ne vorbeşte. Astfel, morţii ajută pe cei vii (Kautsky). Istoricul se mişcă printre ruine şi umbre evocatoare ale vieţii de odinioară, iar el reconstituie din ruine palatele pline de viaţă ale timpurilor apuse"[72].

Frumos, foarte frumos spus. Dar ar fi fost şi mai frumos dacă s-ar fi rostit şi gândul că nu numai în palatele lumii, ci şi în bordeiele şi bordelurile din trecut şi de astăzi a existat şi există viaţă[*], deci şi istorie, mai cu seamă dacă convenim că, într-adevăr, istoria este „ştiinţa vieţii umane"[73]. Cu alte cuvinte, în măsura în care admitem că morţii îi ajută pe cei vii sau că „morţii sunt «pradă viilor» (Sartre)", în aceeaşi măsură ni se pare firesc să ne gândim la toţi morţii lumii, chiar şi în situaţia când am subscrie la opinia lui Florian că nu există istorie decât a vieţii – nu a morţii –, deşi tot el găseşte că „ruinele nu sunt pentru om ceva cu totul mort", pentru că „ele duc o viaţă latentă",

[72] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed. cit.*, p. 55.

[*] Detalii suplimentare, vezi în Eugen Relgis, *Istoria sexuală a omenirii*, Editura Universitaria, Bucureşti, p. 41-272; Michel Foucault, *Istoria sexualităţii*, Editura Vest, Timişoara, 1995, p. 7-468.

[73] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed. cit.*, p.111.

scoasă la iveală probabil de curiozitatea şi mai ales de interesele prezentului. Din păcate, „aceste ruine sau urme sunt uneori prea puține. Muza istoriei *Clio* e săracă, iar în unele din sertarele scrinului ei pergamentele sunt puține şi şterse”.

Atâtea câte sunt, urmele ori izvoarele istoriei, potrivit aprecierii gânditorului român, pot fi diferențiate în trei mari categorii, în prima situându-se „*istoria transmisă*, în care aşezăm tot felul de resturi, ce au însă caracteristica de a povesti viața de altădată, primele direct, spre deosebire de acele izvoare ce povestesc viața de altădată printr-un referat, cum e cronica”. Din această categorie de izvoare fac parte „toate acele documente păstrate în muzee, biblioteci sau arhive. Aici intră şi resturile la alcătuirea cărora a intrat parțial şi intenția de a perpetua amintirea, aşa-numitele *monumente*, dar şi acelea în care n-a intervenit acea intenție – operele artistice, tehnice etc.; legi, moravuri, dispoziții administrative, bisericeşti etc.; literaturi, mituri, hârtii sau acte de afaceri. Acestea sunt mărturiile, documentele sau textele în sens restrâns”.

În cea de a doua categorie de izvoare intră „*istoria relatată* sau notițele asupra evenimentelor contemporane consemnate în cronici, corespondență, memorii etc.”.

Între aceste două tipuri de izvoare ori de istorii, cum se vede, există însă deosebiri, în înțelesul că „prima istorie povesteşte prin sine”, în timp ce „istoria relatată e o povestire prin alții, chiar dacă nu totdeauna a existat şi gândul de a informa pe urmaşi asupra evenimentelor contemporane”.

În cea de a treia categorie de izvoare, în sfârşit, Florian include *istoria trăită*, care „este amintirea trecutului la cei ce nu numai l-au trăit, dar se servesc de amintire pentru a scrie istorie. Este un izvor nemijlocit rezemat pe participarea personală la evenimente”, aici filosoful român apropiindu-se uluitor de mult de concepția lui Alfred Stern, cum o dovedeşte, de altminteri, şi ideea, preluată de la Franz Eulenburg, că „operele de istorie ale unui Tucidide, Cezar, Tacit au fost scrise în bună parte pe baza experienței sau trăirii proprii”, adică ei au făcut istoria prezentului epocii lor.

Problema care se pune însă acum este dacă izvoarele istorice sunt pure sau impure, dacă ele sunt ori nu autentice. Florian apreciază că „izvoarele nu sunt necesar pure, ci mai degrabă impure”. Se înțelege atunci de ce „pentru istoric este o regulă suspectarea izvoarelor din cele două puncte de vedere: al autenticității şi al autorității lor”. Ca să-şi atingă un asemenea scop, istoricul are la

îndemână îndoiala, pentru că „îndoiala este nu numai metoda filosofului, dar nu mai puțin a istoricului. Îndoiala metodică – subliniază autorul – este critica sau criticismul. Dacă criticismul e caracteristica ştiinței în general, el este arma prin excelență a istoricului… «Critica izvoarelor» e fundamentul metodologiei istorice”[74], conchide Florian.

Imperativul criticii izvoarelor nu comportă discuții contradictorii, se pare, istoricii şi filosofii istoriei fiind aproape unanim de acord în acest sens. Felul însă în care este concepută această critică diferă – uneori substanțial – atât în profunzime, cât şi în ceea ce priveşte aria sa de extindere şi mai cu seamă terenul ideologic[*] pe care se situează istoricul.

Florian consideră, de pildă, că „la fiecare izvor vom examina geneza lui, întâi în ce împrejurări externe, în care cerc de reprezentări a apărut, întrucât fiecare document e determinat de atmosfera timpului, de prejudecățile contemporane…, de credința în demoni sau în puterea miraculoasă a divinului sau a celor cu har dumnezeiesc”[75]. După aceea, deci în al doilea rând, trebuie văzut „de la ce persoană emană, iar atunci vom cerceta calitățile ei, fie intelectuale sau capacitatea de a găsi adevărul şi de a evita eroarea, fie de caracter sau de voința de a exprima adevărul, de a nu-l deforma sau ascunde, într-un cuvânt voința de a nu minți. Eroarea, defect intelectual, sau minciuna, defect de voință, sunt Scila şi Caribda documentului”.

Odată făcute aceste precizări, unele dintre ele cel puțin tangente cu modul de gândire promovat de Topolski, ca şi de alți reputați teoreticieni asupra istoriei, Florian dezvoltă mai departe o serie de analize prin definiții filosofice.

Aşa se face că, dintr-un început, el se arată interesat de „justificarea principială a îndoielii metodice sau provizorii față de valoarea documentului. Principiul «criticii izvoarelor» – ne documentează gânditorul – stă într-o lege fenomenologică, pe care Theodor Litt a numit-o «legea perspectivismului» în trăirea lumii”.

În esență, această lege îşi găseşte expresia în ideea că „orice cunoştință a lumii, spune Litt, e o perspectivă, adică implică o

---

[74] *Ibidem*, p. 56; vezi şi Franz Eulenburg, *Sind historische Gesetze möglich*?, p. 54.

[*] Deosebit de interesante analize şi clarificări asupra termenului de *ideologie*, vezi în Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 204-282.

[75] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei, ed.cit.*, p. 56-57.

referință la un *eu*”, în înțelesul explicativ că „fiecare cunoaşte din poziția şi situația personală în care se află, aşadar oferă o cunoştință parțială şi sub un anume unghi”, optică destul de apropiată de aceea a lui Rickert, Simmel, Stern etc., cu toate că argumentările lor par diferențiate.

În orice caz, Florian nu se îndoieşte – nu lasă deloc această impresie – că „eul ce priveşte lumea se află într-o determinată situație istorică şi într-o anume ambianță de credințe, judecăți şi prejudecăți, care se răsfrâng în viziunea sa asupra lumii, deci şi în mărturiile sale”, de unde rezultă, fie şi indirect, că obiectivitatea în istorie nu poate să rămână în afara oricăror suspiciuni. Tot de aici mai rezultă, de asemenea, că filosoful român nu gândeşte întru totul altfel decât Stern, spre exemplu, care susține şi el, cum am văzut, că teoriile istorice poartă amprenta epocii lor.

Se pare că, totuşi, ei se deosebesc în privința alegerii căilor pe care le urmează, pentru că, în timp ce Stern lasă totul în seama epocii, a climatului respectiv, autorul *Recesivității* ne sugerează importanța „personalității” eului, a celui ce cunoaşte, în ultimă instanță a istoricului, a nobilei sale profesiuni, potrivit unei formule îndrăgită de Ricoeur.

Conştient de necesitatea evitării pericolului unei eventuale acreditări a opiniei că realitatea istorică n-ar putea fi cunoscută decât în limitele „eului”, într-o perspectivă strict individuală, Florian argumentează că „eul poate evada din limitele sale prin constatarea că în ceea ce se cheamă lume sunt cuprinse şi alte conştiințe şi deci alte posibilități de perspectivă”. Astfel încât, în această situație, nu încap dubii că „eul nu mai este ceva deasupra lumii şi chiar o putință creatoare a lumii, ci se află în lume, la început ca eu străin… Dar mai mult, fiecare eu străin are dreptul de a privi lumea în perspectivă proprie, deoarece «eul se desfăşoară sub ochii unui Tu, în renunțare principială la orice autodeterminare şi exclusivitate, pe care cu atâta uşurință le includem în noțiunea de eu» (Th. Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, 1924, p. 37)“.

Intenția gânditorului, prin urmare, este aceea de a demonstra că existența în lume şi a altor euri, a altor conştiințe, constituie un fel de cenzură, un fel de grilă pentru propriul eu, care reprezintă doar o parte a lumii, numai una din multiplele posibilități de a privi lumea. Prezența în lume şi a altor euri, a unui „tu”, ține ca atare sub control limitele oricărui eu şi pericolul exclusivismului său, adică ține sub control tentația de a se considera unic sau deasupra lumii. „Îndeosebi

J.-P. Sartre, astăzi – remarcă Florian –, a arătat importanța ce o are pentru viața fiecăruia prezența unui ochi străin îndreptat asupra noastră”[76], de fapt a unui „tu” asupra unui „eu”.

„Împrejurarea că mai multe conştiințe se îndreaptă perspectivist asupra aceleiaşi realități – continuă autorul – explică un al doilea adevăr: *reciprocitatea perspectivelor* sau posibilitatea de a se raporta la un «în sine» deosebit de apariția lui în perspectivă”, cu condiția de a nu fi confundate realitățile, în sensul că reciprocitatea perspectivelor nu este posibilă asupra oricărui tip de realitate. Este drept, „orice eu se poate strămuta oricând în punctul de vedere al altuia. Însă aceasta e adevărat numai când perspectiva se referă la «lume», la o realitate corporală. Altfel se petrec lucrurile când stau față în față două euri”, aşadar două conştiințe, fiecare constituind o realitate spirituală, împrejurare în care reciprocitatea nu mai este posibilă, pentru că un „eu” nu mai poate pătrunde în celălalt „eu”, întrucât opune rezistență, se închide în sine, refuză indiscreția, deşi „secretul conştiinței proprii nu e niciodată absolut, ba chiar uneori un eu se trădează mai mult decât îşi dă seama el însuşi”.

În plus, dincolo sau în afară de aceste obstacole, „strămutarea în conştiința altuia are sub raport istoric de înfruntat o altă dificultate”, se pare că mult mai grea, aceea că „istoricul nu numai că retrăieşte conştiințe străine, dar retrăieşte conştiințe din alte vremuri”, din alte epoci, diferite de epoca sa.

Oricine îşi poate uşor da seama că nu este peste puteri „să întrevezi viața altuia când acesta e contemporan, deci când el împărtăşeşte cu noi anumite convingeri, credințe sau prejudecăți”. Este însă extrem de dificil, este în mod sigur „mult mai greu să ne transpunem în epoci trecute, cu alte vederi, sentimente şi convingeri. E greu să mă transpun în propriu meu trecut şi să retrăiesc ceea ce am gândit şi realizat odinioară, cu atât mai greu este acest demers față de conştiințele de odinioară”.

Poate mai mult decât în oricare altul, în acest context se vede clar, încă o dată, cât de apropiați sunt în gândire Mircea Florian şi Alfred Stern, cu toate că obiectivele urmărite de ei par să fie deosebite, unul căutând să demonstreze nenumăratele obstacole cu care se confruntă istoricul în tentativa sa de a înțelege corect şi a scoate la lumină viața de altădată a oamenilor – istoricul însuşi fiind marcat de obiceiurile, credințele şi concepțiile epocii sale –, celălalt

[76] *Ibidem*, p. 57.

având drept scop să ne convingă că nu există teorie istorică absolut autonomă, în afara oricăror influențe venite din partea epocii în care trăieşte creatorul ei.

Trebuie spus că Florian păstrează totuşi un anumit optimism – în genul lui Ricoeur – în ceea ce priveşte posibilitățile istoricului de a depăşi dificultățile întâlnite pe parcursul investigațiilor sale, una dintre ele fiind aceea că „greutatea strămutării în conştiința oamenilor de odinioară e uşurată de împrejurarea că istoria trădează dedesubturile şi ascunzişurile ei prin diferite documente. Cu cât s-au păstrat mai multe documente, cu atât mai mare e garanția că vom putea reconstitui «adevărul istoric»”[77]. Din punctul său de vedere, de aceea, istoricul este sau mai curând ar trebui să fie „asemenea judecătorului de instrucție care scormoneşte şi până la urmă află şi cele mai intime detalii ale unei vieți, care se credea la adăpost de privirile indiscrete ale celorlalți”[78] oameni.

În completarea acestui cadru tematic – comparativ – să vedem acum care este osatura gândirii lui Topolski, bineînțeles tot în problema izvoarelor istorice, a rolului lor în cunoaşterea realității istorice sau în „refacerea” trecutului istoric, cum se exprimă Ricoeur, bunăoară.

În principal, două sunt aspectele aduse de el în discuție – acela al autenticității şi al credibilității izvoarelor. Ambele aspecte – formulate aproximativ la fel ca Florian – sunt prefațate de câteva considerații de ordin general, legate îndeosebi de conceptul de critică a izvoarelor.

Astfel, istoricul polonez ține să atragă atenția din capul locului că avem de-a face cu două tipuri de critică a izvoarelor, diferențiate între ele, respectiv critica externă şi critica internă. „Prima dintre acestea este denumită (după Langlois şi Seignobos) critica erudită sau (după Bernheim) critica interioară, iar a doua – critica superioară sau… hermeneutică”.

Spre deosebire de critica internă, critica externă ori „cercetarea caracteristicilor exterioare ale izvorului… poate fi concepută în sens mai larg sau mai restrâns. În cazul semnificației sale mai largi, în critica externă trebuie incluse atât lectura (decodificarea) informațiiilor cuprinse în izvor, cât şi cercetarea izvorului însuşi, care, în accepțiunea teoriei informației, este un canal de informație. Critica externă, în sens restrâns (sau propriu), se referă numai la

[77] *Ibidem*, p. 58.
[78] *Ibidem*, p. 58-59.

caracteristicile externe ale izvorului înțeles ca un canal de informație, excluzând deci descifrarea sa".

Curios este însă faptul că, deşi analizat cu destulă minuțiozitate, „conceptul de critică externă nu este definit suficient de clar în lucrările de până acum", de până la data apariției volumului *Metodologia istoriei* (1973). De asemenea, constată autorul, „acelaşi lucru se poate spune şi cu privire la clasificarea în critică externă şi internă"[79].

Depăşirea acestei situații, apreciază Topolski, „se poate obține dacă se acceptă următoarele afirmații: 1) scopul criticii (atât interne, cât şi externe) este de a se obține răspuns la întrebarea – dacă informațiile furnizate de izvor sunt conforme cu realitatea, adică la întrebarea privind credibilitatea agentului informației; 2) prima etapă a criticii izvorului este cercetarea autenticității lui (critica externă); 3) a doua etapă a criticii izvorului… este examinarea credibilității agentului informației (critica internă); 4) pentru a determina credibilitatea agentului informației este indispensabilă examinarea anterioară a autenticității izvorului".

În esență, istoricul polonez propune „ca examinarea credibilității informației să fie considerată drept scop principal atât al criticii externe, cât şi al celei interne a izvoarelor, identificând critica externă cu examinarea autenticității izvorului, iar critica internă cu examinarea credibilității informației"[80].

Fără prea mari eforturi, constatăm că ne aflăm din nou în fața unor puncte de vedere opuse, unul al lui Topolski, care revendică necesitatea cunoaşterii exacte a realității istorice pe baza izvoarelor, celălalt susținut de Simmel, Rickert, Weber, Stern etc., care resping posibilitatea reconstituirii istoriei în conformitate cu realitatea istorică.

Încredințat că el are dreptate, Topolski ne documentează mai departe că există anumite reguli pentru critica izvoarelor, de care trebuie să se țină seama, căci această critică nu se face la întâmplare. Acestea ar fi, cum de altfel am şi văzut, „problema autenticității izvoarelor şi a credibilității agentului informației".

Abordând atare reguli în ordinea enunțării lor, autorul nu se îndoieşte câtuşi de puțin că „cercetarea autenticității izvoarelor este punctul de plecare al tuturor întreprinderilor ştiințifice ale istoricului care cercetează pe baza izvoarelor". El se îndoieşte însă că acest concept, de *autenticitate*, a fost până în prezent „definit suficient de

[79] Jerzy Topolski, *op. cit.*, p. 298.
[80] *Ibidem*, p. 298-299.

clar". Obiecția sa, în acest sens, gravitează în jurul ideii că „autenticitatea este concepută în general în mod restrâns – numai ca stabilire a textului original al izvorului".

Or, autenticitatea izvorului presupune negreşit să „ştim din ce perioadă provine şi la ce loc se referă, putând oferi, aşadar, informațiile despre faptele istorice coordonate spațio-temporal, care constituie trăsăturile fundamentale ale acestora. Autenticitatea în această interpretare înseamnă cunoaşterea timpului şi a locului de origine ale izvorului. Deci, în această accepțiune, fiecare izvor căruia îi cunoaştem timpul şi locul de origine este autentic. Cu cât aceste cunoştințe sunt mai extinse şi mai solide, cu atât izvorul este mai autentic"[81].

În continuare, în strânsă legătură cu conceptul de autenticitate a izvoarelor, Topolski dezvoltă o serie de analize extrem de complexe, mult prea speciale în raport cu scopul pe care ni l-am propus. El se ocupă, spre exemplu, de explicarea şi definirea, în corelație, a termenilor de informație directă şi indirectă, de probabilitate şi mai ales de autenticitate generală, pragmatică, proprie şi prin logica izvorului, fără ca să mai vorbim de aria autenticității şi de regulile examinării ei.

Tot astfel procedează şi în cazul conceptului de credibilitate, despre care scrie că „a vorbi de credibilitatea informației pare impropriu, deoarece conceptul de credibilitate trebuie raportat la agentul informației, iar nu la informație; deci este mai corect să se definească credibilitatea agentului informației", şi nu a informației ca atare, întrucât „conceptul de credibilitate a agentului informației are o însemnătate esențială nu numai pentru istoric, ci pentru toți cei ce folosesc relatările acestor agenți"[82].

Definirea credibilității agentului informației este însă şi ea destul de complicată şi anevoioasă, fiindcă acest concept cumulează diverse semnificații, între care un loc aparte îl ocupă cele de credibilitate deplină şi credibilitate personală.

Ocolind detaliile, în cea mai mare parte de ordin metodologic, vom reține doar că „pentru a stabili autenticitatea unui izvor trebuie investigat profund conținutul informațiilor cuprinse în izvor şi atunci problema autenticității se împleteşte strâns cu problema credibilității. De asemenea – subliniază autorul –, pentru a stabili credibilitatea

---

[81] *Ibidem*, p. 299.
[82] *Ibidem*, p. 305.

agentului informației este indispensabilă cunoașterea izvorului, înțeles aici ca un canal de informare"[83].

Putem dar conchide acum că, aidoma atâtor altor teoreticieni și metodologi de prestigiu, nici Florian, nici Topolski nu contestă câtuși de puțin rolul deosebit de important al izvoarelor în cunoașterea istoriei, mai precis a realității istorice a trecutului omenirii. Fiecare tratează și definește însă într-un mod destul de personal atât conceptul de izvor istoric, cât și mijloacele necesare pentru identificarea autenticității și autorității sau credibilității izvorului respectiv. Așa încât, am putea spune că, în ciuda unor deosebiri de opinii, ei mai curând se completează decât se diferențiază în ceea ce privește izvoarele istorice și principiul criticii lor.

6. ***Istorismul și simțul istoric***

Odată încheiat acest ciclu de analize, raportate cu precădere la câteva dintre aspectele esențiale ale realității istorice, să vedem în finalul acestui capitol în ce constă sau la ce se reduc istorismul și simțul istoric, îndeosebi în epoca contemporană.

În limitele documentării de care dispunem, constatăm că și în această direcție părerile sunt dintre cele mai diferite, fie în sensul acordării unei atenții sporite istorismului și simțului istoric, fie în acela al receptării lor mai prudente, cu mai multă precauție.

În orice caz, potrivit aprecierii lui Mircea Florian, de pildă, unul dintre reprezentanții de seamă ai istorismului sau istoricismului ar fi gânditorul german Wilhelm Dilthey, pentru că el, „în cuvântarea prilejuită de sărbătorirea sa la împlinirea a 70 de ani, în 1903, destăinuia că la venirea sa în Berlin, ca student, pe la mijlocul secolului al XIX-lea, «marea mișcare de constituire definitivă a științei istorice și, prin mijlocirea acesteia, a științelor noologice atinsese punctul culminant», după ce Hegel și Schleiermacher, doi corifei ai filosofiei înainte de 1850, au făcut să pătrundă «conștiința istoricității» în sistemele de cultură (limbaj, drept, mit, religie, poezie și, în sfârșit, filosofie)"[84].

Dacă astfel stau lucrurile, rezultă atunci că istorismul este o concepție apărută relativ recent în câmpul spiritual al omenirii. Ca să-l înțelegem cum se cuvine, observă filosoful român, trebuie însă să încercăm mai întâi să ne clarificăm asupra simțului istoric.

[83] *Ibidem*, p. 306.
[84] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed. cit.*, p. 33.

„Gândirea istorică bine închegată în jurul lui 1900 – scrie autorul *Recesivităţii* – are un corespondent terminologic, adeseori întrebuinţat, în ceea ce s-a numit «simţ istoric». Notele caracteristice ale simţului istoric vor arunca lumină asupra structurii istorismului. Simţul istoric are cinci componente principale: 1) istoria ca metodă de a cunoaşte realitatea concretă; 2) istoria ca esenţă a omului; 3) istoria ca perspectivă sau ca orizont necontenit lărgit; 4) istoria ca fluiditate, flux sau devenire a omului; 5) istoria ca dreptate faţă de trecut”[85].

Exceptând prima componentă, celelalte patru se regăsesc în *Introducere în filosofia istoriei*, volum, redactat se pare cu aproximativ un deceniu înaintea *Recesivităţii*[*]. În ambele lucrări, formularea notelor specifice simţului istoric este aproape identică. Diferă doar spaţiul rezervat motivării sau explicării fiecăreia dintre ele, *Recesivitatea* acordându-le unul mai mare, cum era şi firesc de altminteri.

Rămânând încă în plan general, nu credem că este lipsit de interes să consemnăm aici, totodată, delimitarea pe care o face Florian între prezenţa trecutului în conştiinţa omenirii şi simţul istoric, definit de el nu ca „un fapt psihosocial simplu”, ci ca „o formaţie complexă”, ca „un ansamblu de componente corelative”[86].

În sprijinul acestei delimitări, gânditorul îşi face un punct de plecare din ideea de referinţă că „omul este singura fiinţă care transmite cuceririle sale şi stabileşte astfel o înlănţuire a generaţiilor”. În viziunea sa, de asemenea, incontestabil adevărat este faptul că „omul învaţă de la înaintaşi, păstrează trecutul, dar îl şi judecă, adică îl acceptă sau îl respinge”. De aceea, probabil, el ţine să ne convingă încă o dată că „istoria e memoria sau continuitatea de viaţă, fie conştientă, fie inconştientă sau instinctivă”, pentru că, într-adevăr, „spiritualitatea omului rezidă în exteriorizările sau realizările inteligenţei şi voinţei sale, însă nu mai puţin în conservarea prin amintire a acestor exteriorizări sau obiectivări. Memoria e puntea dintre trecut şi prezent”, conchide autorul, ceea ce ar vrea să însemne, la urma urmei, că această „punte” este tocmai istoria.

Ne este dar limpede că omenirea nu poate să facă abstracţie de propriul ei trecut, nu rareori revendicat de înseşi interesele şi aspiraţiile prezentului. Însă, atât cât există, „această prezenţă a

---

[85] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, *ed. cit.*, p. 350.
[*] Vezi Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu, *Notă asupra ediţiei*, în Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, *ed. cit.*, p. 39-40.
[86] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed. cit.*, p. 76.

trecutului, adesea însoțită de conştiința lui, nu este totuna cu «simțul istoric», dacă prin acesta se înțelege numai cufundarea în trecut şi cunoaşterea lui în caracteristicile sale deosebite de acelea ale prezentului". De altfel, atrage atenția Florian, nu trebuie să uităm că „«simțul istoric», în acest sens, este o apariție târzie, anume a secolului trecut, şi e absent la cei mai mulți oameni, chiar culți şi creatori. Omul obişnuit trăieşte în prezent şi se inspiră din acesta. Cum observa Max Nordau, «de fapt, niciodată un individ sau o colectivitate n-a lucrat după considerații istorice. Hotărârile sunt luate nu din cunoaşterea trecutului, ci din necesitățile prezentului» (*Le sens de l'histoire*, 1910, p. 24)"[87].

Deşi ne frământă unele întrebări şi nedumeriri, întrucâtva ne domină şi nevoia unor detaşări, înclinăm să fim totuşi de acord cu Florian şi Nordau, cu condiția să ne limităm strict la acest context, consolidat de filosoful român prin parafrazarea argumentării lui Nordau, potrivit căruia „cunoaşterea trecutului… produce uşor necunoaşterea prezentului, iar deciziile luate sub îndemnul aceleia sunt cu necesitate eronate, întrucât condițiile de atunci s-au schimbat. Marii cuceritori, fondatorii de imperii, legislatorii n-au posedat ceea ce se cheamă simț istoric. În schimb, ei au trebuit să țină seama de acea persistență «organică», instinctivă a trecutului sub formă de obiceiuri, de idei comune, de moşteniri de sine înțelese, puse sub egida unor personalități trecute reale sau închipuite, sub egida strămoşilor"[88].

Din toate acestea, singura concluzie ce se poate desprinde acum, în mod logic, este că până în veacul al XIX-lea nu a existat simț istoric. De altminteri, Florian o spune în chip expres, de data aceasta pe deplin de acord cu Gustave Lanson, că „este un loc comun că secolele XVII şi XVIII în Apus n-au avut simț istoric şi interes pentru istorie…; în trei secole de literatură franceză, de la Renaştere la romantism, gândirea franceză a creat numai cinci opere de istorie, dintre care trei aparțin altor genuri, ceea ce este foarte puțin pentru acest lung răstimp de producție literară intensă"[89].

Aceste cinci lucrări sunt *Discours sur l'histoire universelle* şi *L'histoire des variations*, ambele elaborate de Bossuet, prima „o operă mai mult de teologie", iar a doua „o operă de controversă". Lor li se adaugă „*L'esprit des lois*, a lui Montesquieu, care este o operă de

[87] *Ibidem*, p. 54-55.
[88] *Ibidem*, p. 55.
[89] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, *ed. cit.*, p. 354-355.

filosofie politică şi juridică, în sfârşit *Essai sur les moeurs* şi *Siècle de Louis XIV*, ale lui Voltaire, care sunt istorie cu toată teza sa antireligioasă”[90].

Indirect, rezultă deci că interesul pentru istorie se naşte şi ia amploare abia o dată cu apariţia romantismului, care a contribuit totodată şi „la formarea simţului istoric”[91], a cărui primă notă sau primă componentă – cel puţin după părerea lui Florian – este metoda, adică istoria privită „ca metodă de a cunoaşte realitatea concretă”.

În această perspectivă, să-i zicem metodologică, gânditorul ne documentează că „istoria ca metodă a început să se constituie încă din secolul al XVII-lea, cu aplicaţie la *Biblie*, ca un principal moment în «criza conştiinţei moderne»” . Concepută ca metodă critică şi raţională, istoria a fost aplicată la studiul *Bibliei*, aşadar, mai întâi de Spinoza, apoi, dezvoltând-o, de preotul oratorian Richard Simon.

„Am relevat acest prolog al metodei istorice – ne desluşeşte Florian – pentru a sublinia că metoda istorică este însufleţită de spiritul realist al ştiinţei moderne a naturii, de ceea ce s-a numit «raţionalism» în sensul cel mai general, care cuprinde şi respectul faptelor, ca un protest împotriva falsificării izvoarelor istorice”. Cu toate acestea, trebuie ţinut însă cont că, în realitate, „metoda istorică se constituie în toată amploarea ei la istoricii şi filologii germani de la începutul până la sfârşitul secolului al XIX-lea, îndeosebi la Fr. August Wolf”[92], căruia i se alătură şi numele lui Winckelmann, Bekker şi Böckh, Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt, Niebuhr, Savigny şi Eichhorn, Jacob Grimm, fraţii Schlegel etc.

Măcar în treacăt, se cuvine să amintim aici, de asemenea, de marii istorici germani Leopold von Ranke (*Papii romani*, *Istoria Germaniei în epoca Reformei*, *Istoria universală*), Th. Mommsen (*Istoria Romei*) şi mai ales de Joh. Gustav Droysen (*Istoria lui Alexandru cel Mare*, *Istoria elenismului*), pentru că el „a dat o lucrare de metodologie istorică, *Grundriss der Historik* (1867)“, în care autorul „propune ca metodă specific istorică nu explicaţia cauzală, ci «comprehensiunea» (*Verstehen*), pe care o vor dezvolta mai târziu Wilhelm Dilthey şi Ed. Spranger” în Germania, iar Paul Ricoeur în Franţa.

Este de reţinut, prin urmare, că toate eforturile făcute în această perioadă s-au concentrat în direcţia elaborării şi consolidării metodei

---

[90] *Ibidem*, p. 355.
[91] *Ibidem*, p. 351.
[92] *Ibidem*, p. 350.

istorice, ce se dorea a fi exact opusă metodei dogmatice. Aşa încât, treptat, s-a ajuns ca metodologia istoriei să pună „la contribuție, ca şi metodologia naturalistă, cele două mari metode – analiza şi sinteza" .

Fiecăreia dintre ele i se subsumează alte două metode, respectiv „*euristica* sau descoperirea izvoarelor, a documentelor, a «simbolurilor» (expresie propusă de Gabriel Monod) şi *critica izvoarelor*, a documentelor", în cazul analizei, în timp ce în cazul sintezei i se subsumează „*hermeneutica* sau metoda de «interpretare» (…) şi *expunerea*, care transmite altora cele cucerite prin celelalte metode de către istorici"[93].

Dacă acest prim component al simțului istoric şi-ar putea găsi mai direct şi mai clar expresia în ideea de critică a istoriei, cel de al doilea component se vrea a fi un fel de consecință a constatării sau a convingerii că omenirea şi creațiile sale se află într-o continuă prefacere ori schimbare, şi că „această schimbare nu este străină naturii omului, care este o ființă în devenire, nedefinitivată, plastică". Aşa se şi explică, de altfel, de ce „fluviul tumultos al istoriei duce cu sine toate resturile naufragiilor spirituale, resturi religioase, filosofice, morale, artistice, toate frânturile şi dărâmăturile culturilor de altădată".

Inevitabilă şi dramatică, situația este deopotrivă şi paradoxală, pentru că, „deşi plăsmuiesc prin puterile lor istoria", oamenii dintotdeauna şi de pretutindeni „ajung să fie târâți de istorie, fiindcă ei nu mai pot trăi decât prin propria lor plăsmuire". Cu alte cuvinte, ceva mai nuanțate, „omul poate schimba direcția curentului plăsmuit de el, dar nu poate ieşi din acest curent care este mediul necesar vieții lui. Omul a devenit o ființă istorică, o ființă care poartă pecetea timpului şi a caducității".

Un al treilea component al simțului istoric, la care Florian se raportează în chip pozitiv, „este lărgirea crescândă a orizontului istoric", în înțelesul că, începând cu Renaşterea, patrimoniul spiritual al omenirii se îmbogățeşte cu noi date informative şi cu „alte cercuri de cultură străină"[94] Europei.

Dacă aceste prime trei note specifice simțului istoric sunt apreciate de autor drept „necesare şi binefăcătoare, oricâte neajunsuri ar avea ele sub un aspect sau altul", nu tot astfel gândeşte filosoful şi despre următoarele două.

---

[93] *Ibidem*, p. 351. Problematica metodologică este mult mai complexă decât am rezumat-o noi în acest context. De aceea, sugerăm să se vadă şi Jerzy Topolski , *op. cit.,* p. 13 şi urm.

[94] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, *ed. cit.*, p. 352.

„Cu cel de al patrulea component – observă Florian –, simţul istoric începe să devină problematic, periculos chiar. Simţul istoric este simţul fluidităţii, al fluxului, al mutaţiei, al vremelniciei lucrurilor umane… Aspectul problematic în acest component nu este însăşi fluiditatea sau evanescenţa culturilor, ci întrebarea: istoria este *numai* fluiditate, fără factori care trec peste epoci şi naţiuni, fără factori supraistorici?”[95]

Un răspuns la această întrebare nu este deloc simplu de dat. El este mult prea vast şi presupune, de aceea, o cercetare specială şi o incursiune metodică în variatele domenii ale culturii şi ale spiritualităţii omeneşti, înainte de toate presupune o minuţioasă şi atentă inventariere a mai tuturor „concepţiilor referitoare la raportul dintre istorism şi supraistorism”[96], scop pe care ni-l propunem să-l atingem, între anumite limite, doar în finalul acestei lucrări.

Până atunci, ne vom mulţumi să consemnăm opinia lui Florian că cel de al cincilea component al simţului istoric „se rezumă în ceea ce s-a numit *dreptatea istorică*”, care se pare că este totuşi altceva decât *judecata de importanţă* despre care ne vorbea Ricoeur.

În esenţă, autorul *Recesivităţii* vrea să spună că „acest component al simţului istoric, în ciuda primejdiilor sale, se justifică prin voinţa de a respecta faptele, de a fi obiectiv şi de a evita eroarea antiistorică, anacronismul. El ne recomandă «de a nu aplica la un timp dat măsura altuia» (W. Wundt, *Logik*, vol. III, ed. a II-a, p. 33)”[97], a altui timp sau a altei epoci.

Adevărul este – adaugă semnificativ gânditorul român – că „orice epocă are nu numai dreptul de a se bucura de propria ei cultură, dar şi datoria de a face din ea o treaptă pentru viitor, adică are datoria de a se conserva şi în viitor”[98], de dorit ar fi şi prin civilizaţie şi cultură. Logic şi firesc, această datorie nu ar trebui însă niciodată disociată, nici teoretic, nici practic, de ideea fecundă că „orice epocă se interesează de ceea ce va ieşi din munca sa. O cultură profită de trecut în măsura în care pregăteşte şi salvează viitorul”. Dar cum ar putea fi salvat viitorul, de vreme ce el este imprevizibil (Armand Cuvillier), este un cer ironic sau o cutie cu surprize (Florian)?! Cum ar putea o cultură să profite de trecut, deci de o altă cultură, dacă culturile sunt impermeabile şi incomparabile (Spengler)?

[95] *Ibidem*, p. 353.
[96] *Ibidem*, p. 377.
[97] *Ibidem*, p. 353.
[98] *Ibidem*, p. 353-354.

Indiferent de numărul şi de natura argumentelor ce pot fi invocate drept răspuns, unele pro, altele contra, este însă bine să „nu uităm că fiecare cultură şi chiar fiecare generație alege ce crede că-i este mai potrivit din moştenirea trecutului, căci moştenirea poate fi o comoară, ca şi o povară", dacă nu cumva mai mult o povară.

Cum se vede, apare aici – din nou – problema selecției în istorie, deşi, poate, nu aceasta a fost intenția lui Florian, dacă ținem cont că el se raportează la termenii de cultură şi de generație, şi nu la evenimentele alese de istoric pentru munca sa de cercetare. Cu toate acestea, fără să ne mai gândim la cine o face sau ce anume selectează, selecția în istorie tot selecție rămâne. Nu vom mai insista asupra ei, dar nu putem să nu observăm iarăşi caracterul fluctuant şi contradictoriu al argumentării opiniilor formulate, nu putem, îndeosebi, să nu constatăm cât de anevoioasă este încercarea de surmontare a dificultăților pe care le ridică ocolirea sau înlăturarea subiectivității în procesul cercetării şi mai ales al stabilirii „adevărurilor" istoriei omenirii.

Şi totuşi, filosoful recesivității pare să ne contrazică, pentru că, în finalul analizelor sale, el simte nevoia să revină şi să adauge noi precizări, respectiv că, „prin cel de al cincilea component, simțul istoric este nostalgia după trecut, este respectul tradițiilor, este principiul legitimității, care, împotriva spiritului revoluționar, a ruperii cu trecutul, justifică o instituție prin însăşi durata ei, prin continuitatea istorică" sau prin continuitatea fenomenelor istorice (Ricoeur).

Aidoma lui Hans Proesler, Niebuhr, Mommsen, Droysen, Ranke etc., Florian susține, de asemenea, că „simțul istoric are ca premisă o anumită virtute intelectuală, aceea de a înțelege tot ce a fost aşa cum a fost. Istoria ține să afle «ceea ce s-a întâmplat, aşa cum s-a întâmplat» (Ranke). Simțul istoric este o asceză intelectuală care înăbuşă pretențiile subiective pentru a asculta glasul faptelor trecute. Aceasta a fost convingerea marilor istorici germani (…) şi acelaşi program de obiectivitate față de trecut înaripează opera francezului Gaston Paris".

Exprimată concis şi exact, părerea sa este deci aceea că simțul istoric face posibilă obiectivitatea în cercetarea istoriei, în sensul că el „vrea să fie drept pentru orice eveniment şi orice personalitate istorică". Numai că, destul de surprinzător, autorul consimte, alături de Nietzsche, că tocmai „în această obiectivitate stă «neajunsul», primejdia pentru viață a istoriei"[99].

---

[99] *Ibidem*, p. 354.

Să facem însă acum un scurt popas, cu scopul de a urmări şi alte puncte de vedere asupra simţului istoric – mai coerente sau mai puţin coerente decât cele cunoscute până în prezent în lucrare –, pentru ca apoi să examinăm împreună cu Nietzsche şi cu alţi gânditori problema istorismului.

În viziunea lui Alfred Stern, bunăoară, „una din trăsăturile epocii noastre este creşterea simţului său istoric”. Această nouă situaţie, argumentează el, se explică prin faptul că „noi am trăit mai multă istorie decât nu contează care altă epocă a evoluţiei genului uman”[100], ceea ce denotă atât densitatea şi tragismul evenimentelor istorice, cât şi amploarea acţiunilor colectivităţii omeneşti.

Exemplul celor două războaie mondiale, precum şi ameninţarea continuă cu izbucnirea celui de al treilea război cu consecinţe inimaginabile, consideră Stern, este mai mult decât suficient pentru ca actualele generaţii şi mai cu seamă generaţia sa să înţeleagă că „istoria este un fluviu rapid şi agitat, ce curge din trecut prin prezent spre viitor, şi care, în ciuda noastră, ne târăşte cu el”[101].

Dacă aceasta este realitatea, şi se pare că da, măcar între anumite limite, înseamnă atunci că istoria se impune oamenilor ca un destin, ca un dureros destin colectiv. Singura soluţie, prin urmare, ar fi aceea de „a studia forţele şi curentele sale”, ale istoriei prezentului, „pentru a putea şti prin anticipaţie, cu o oarecare probabilitate, de ce parte vom fi aruncaţi de viitorul confuz”, de regulă imprevizibil, cum se crede.

Se prea poate ca acest autor să aibă dreptate, cu condiţia să convenim că împrejurările relatate de el sunt întru totul reale. Astfel, pornind de la convingerea că „nu este necesar să fii ceea ce Hegel numeşte un «gerant al spiritului universal»… pentru a prevedea, în anumite circumstanţe, viitoarea fază a evoluţiei istorice”, Stern scrie că „nu importă ce observator inteligent al scenei germane de la 1918 la 1932 putea să anticipeze evenimentele tragice de la 1933 la 1945”. Se are în vedere aici, cu precădere, posibilitatea pentru evreii din Germania de a se expatria, în acest mod ei anticipând deci consecinţele venirii la putere a lui Hitler, duşmanul lor de moarte. Unii dintre ei aşa au şi procedat, de altminteri, de unde am putea să deducem că aceştia au avut un mai dezvoltat simţ istoric în comparaţie cu restul conaţionalilor lor rămaşi în Germania hitleristă.

La rândul lor, de teama dezlănţuirii celui de al treilea război mondial, anumiţi francezi au părăsit Franţa, îndreptându-se spre

---

[100] Alfred Stern, *op .cit.*, p. 1.
[101] *Ibidem*, p. 3-4.

Canada sau America de Sud. Deşi nu se pronunţă dacă această anticipare a fost sau nu benefică, lăsând totul pe seama istoriei, Stern apreciază totuşi că francezii care au emigrat au dobândit un nou simţ istoric, superior aceluia al părinţilor lor, „un simţ istoric ce îi ghidează în viaţă. Cum pescăruşul are simţul furtunii meteorologice, omul de la mijlocul secolului al XX-lea are dezvoltat un simţ istoric pentru furtunile istorice: el simte că se apropie războaiele şi revoluţiile”, şi n-am putea spune că acestea s-au lăsat sau se mai lasă încă prea mult aşteptate.

În interpretarea proprie analistului german, aşadar, simţul istoric se vrea a fi de data aceasta un fel de contrapondere a istoriei ca destin, un mijloc în funcţie de care oamenii îşi pot conserva viaţa lor. În măsura în care oamenii au puterea să prevadă, în aceeaşi măsură ei devin mai puternici, mai prudenţi. „Istoria – remarcă Stern – ne face nu numai mai erudiţi, ci ea poate, de asemenea, să ne facă mai prudenţi”, de preferat ar fi şi mai înţelepţi.

Acest nou simţ istoric, cel puţin după părerea sa, este diferit de acela de „acum aproape un secol şi jumătate”. Dacă juristul german Savigny, „fondatorul Şcolii istorice de drept, defineşte simţul istoric ca facultatea «de a sesiza de o manieră riguroasă caracterul specific al fiecărei epoci şi al fiecărei forme juridice»”, Stern, dimpotrivă, consideră că „simţul istoric, în acelaşi timp teoretic şi practic (la Savigny era pur teoretic – n. ns.), este mai ales conştiinţa temporalităţii omului, a istoricităţii sale, nu atât ca individ, cât îndeosebi ca membru al unei colectivităţi”.

Sensul unora dintre conceptele abordate pe parcursul lucrării, separat sau în conexiunea lor, iese acum şi mai bine în evidenţă. Ne gândim, spre exemplu, la relaţia trecut-prezent-viitor, la tema istoricităţii omului şi la raportul dintre individ şi colectivitate în perspectiva istoriei. Fie şi indirect, toate acestea se regăsesc rezumate în ideea că „noul nostru simţ istoric este conştiinţa că colectivitatea din care facem parte a avut un trecut, are un viitor şi că prezentul său este o linie de unire între aceste două dimensiuni; este conştiinţa că prezentul pe care îl trăim e apăsat de moştenirea trecutului colectiv şi că el poartă în sânul său germenele viitorului; simţul nostru istoric este conştiinţa că facem parte din această evoluţie a trecutului colectiv spre viitorul colectiv şi că – într-o largă măsură – această evoluţie determină cursul vieţii noastre individuale”[102].

[102] *Ibidem*, p. 4.

7. ***Dobândirea simţului istoric şi pierderea fericirii umane***

Nu este deloc exclus, recunoaşte autorul, „ca dobândirea acestui simţ istoric să fie un câştig contestabil pentru fericirea umană", în înţelesul că o crescută conştientizare a realităţii istorice atrage după sine o cel puţin la fel de crescută conştientizare a dramatismului ei. În aceşti termeni gândea şi Nietzsche, de pildă, întrucât controversatul filosof „invidia animalele, fiinţe nonistorice prin excelenţă, care nu cunosc nici trecutul, nici viitorul şi nu trăiesc decât în prezent". Ca atare, animalele, spre deosebire de oameni, „neavând nici amintirea unui trecut dureros, nici imaginaţia unui viitor angoasant, ele trebuie să fie fericite". Aceasta era şi părerea lui Hegel, de altfel, căci şi el observa, subtil, că „perioadele de fericire sunt «pagini goale» ale istoriei", cu atât mai mult „paginile istoriei secolului nostru", acoperite totuşi, poate ca niciodată, de nenumărate crime, jertfe inutile, suferinţe incredibile etc., realitate în lumina căreia, conchide Stern, „noi înţelegem deci de ce nu suntem fericiţi", înţelegem adică de ce „achiziţionarea simţului istoric s-a făcut cu acest preţ"[103], al pierderii fericirii umane.

Strâns legată de „felul de a fi al realităţii istorice", pierderea fericirii omului, la urma urmei, „evocă sensul tragic al vieţii umane", opinie deseori întâlnită la Johannes Volkelt, Miguel de Unamuno, Ludwig Klages, Alfred Weber, Joseph Bernhart, Max Scheler etc.

„Primul element tragic al istoriei – scrie Florian – se desprinde din însăşi definirea faptului istoric ca eveniment, ca proces, instabilitate sau continuă mutaţie a destinelor umane", dată fiind împrejurarea dramatică incontestabilă că „omul este eternul pelerin, e *homo viator* în căutare de sine", în permanentă căutare de sine.

Cel de al doilea element, la care se raportează detaliat şi Johannes Volkelt (*Aesthetik des Tragischen*, 1897), îl constituie „opoziţia, antagonismul, lupta, negaţia sau cel puţin dezacordul" .

În fine, un „al treilea element este suferinţa, dar nu o suferinţă întâmplătoare, simplu accident de muncă istorică, ci o suferinţă ce stă sub o lege, care însă nu e o lege naturală oarbă, ci o lege umană, în care se amestecă necesitatea destinului şi libertatea sau răspunderea personalităţii omeneşti"[104].

După ce examinează, pe rând, concepţia gânditorilor mai înainte amintiţi, autorul român încearcă un scurt rezumat privind tragicul în

---

[103] *Ibidem*, p. 5.
[104] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed. cit.*, p. 83.

istorie, considerând din capul locului că „tragicul implică un conflict între valori, o luptă în care valoarea superioară iese sau distrusă momentan sau numai încovoiată şi îngenuncheată” .

Nu împărtăşim integral acest punct de vedere, pentru că nu credem în ierarhizarea tipologică a valorilor în superioare şi inferioare. Valorile sunt valori, atât şi nimic mai mult. După părerea noastră, nu valorile sunt superioare şi inferioare, ci doar funcționalitatea lor într-o epocă istorică sau alta.

Cu toate acestea, conflictele dintre valori nu pot fi negate, se pare. În schimb, potrivit aprecierii lui Florian, ele „pot fi reduse la două: între principiul iubirii şi principiul violenței, cum propune Leon Tolstoi (*La loi de l'amour et la loi de la violence*), şi între principiul noutății şi principiul tradiției” .

Tragicul uman are totuşi „un strat mai adânc”, în care filosoful recesivității vede o „lege pur umană”. Ea este girată – această lege – de constatarea că „în om e o disproporție nu numai între aspirații şi puteri, dar şi între puteri şi realizări. Omul realizează mai puțin decât poate şi poate mai puțin decât aspiră. Este mereu un decalaj între vis, putere şi realizare” .

Acest decalaj interior ne descoperă un strat al tragicului omenesc mai adânc decât primul, anume „aspirația spre sinteza finală, spre «pacea eternă», veşnic neatinsă, chinul tantalic al armoniei definitive, chin care ar înceta atunci când valoarea ar fi o realitate legală, dar atunci omul nu s-ar mai schimba, ar fi mulțumit cu sine şi ar ieşi din istorie ca o nouă specie organică sau supraorganică”[105].

Explicația fundamentală a acestei continue nemulțumiri a omului – nemulțumire sesizată şi de Kant – este strâns legată de natura umană[*], „care constă din uşurința ideilor şi năzuințelor de a se disocia şi a se asocia din nou”. O atare uşurință se datorează faptului că „omul e o ființă interior instabilă, poate şi fiindcă până acum condiția umană a fost instabilitatea, schimbarea, istoria… Instabilitatea externă este rodul instabilității interne şi o intensifică pe aceasta din urmă”.

În orice caz, ceva mai optimist, gânditorul român crede că „nu tot ce este istoric e şi tragic, deci că nu tot ce este simpatie şi noutate, altfel spus nu tot ce e valoare duce la catastrofă, se distruge sub

---

[105] *Ibidem*, p. 86

[*] Ale cărei „taine” sau „secrete” – niciodată îndeajuns de bine cunoscute – sunt abordate cu multă scrupulozitate de Michel Foucault, *op. cit.*, p. 20 şi urm.

apăsarea unei valori inferioare sau egale”. Cu toate acestea, ne previne autorul, rămâne „de văzut câte cazuri se află în această situaţie privilegiată”[106].

8. ***„Timp şi destin” în istorie***

În dese rânduri, atât Florian, cât şi Alfred Stern au apreciat că istoria este un destin colectiv, primul accentuând mai mult pe tema tragicului, iar celălalt pe aceea a destinului. În literatura de specialitate, din ţara noastră şi din străinătate, există însă şi alte voci ce se pronunţă sau deja s-au pronunţat asupra istoriei ca destin, asociat îndeobşte timpului.

Sunt semnificative, în acest sens, analizele dezvoltate în prima jumătate a secolului nostru de C. Rădulescu-Motru şi Ion Biberi, cărora li s-au alăturat – relativ recent – acelea ale lui Alexandru Tănase şi Victor Isac.

În viziunea lui Rădulescu-Motru, bunăoară, „timpul este organizarea datelor sufleteşti de memorizare …, organizare cerută de câmpul vieţii culturale, în care omul s-a dezvoltat”[107] ca fiinţă istorică. Este de observat, prin urmare, că timpul e definit aici exclusiv în raport cu universul sufletesc al omului şi al culturii sale, dar este de observat, de asemenea, că filosoful personalismului energetic defineşte timpul şi în funcţie de „dinamismul vârstelor şi al generaţiilor ce se succed”[108]. Aşadar, el face o anume „departajare” a timpului, o distincţie între timpul biologic şi timpul istoric. Timpul biologic este gândit sau explicat de Rădulescu-Motru ca un fel de piedestal ori un fundament al timpului istoric, şi n-am putea spune că autorul nu are dreptate, cu atât mai mult, cu cât el consideră că timpul biologic exprimă discontinuitatea, pe când timpul istoric asigură continuitatea. „Timpul istoric – scrie gânditorul – este o prelungire sau mai bine zis o sublimare a timpului biologic”. Dacă în timpul biologic avem de-a face cu o creştere sau „o ascensiune vitală”, timpul istoric, din contră, se caracterizează printr-o „ascensiune sufletească” sau prin „spontaneitatea ce izvorăşte din sufletele multiplelor grupări omeneşti ce izbutesc să realizeze instituţii şi forme noi de cultură şi să-şi asigure continuitatea”[109], adică istoria.

---

[106] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed.cit.*, p. 86-87.
[107] C. Rădulescu-Motru, *Timp şi destin*, Fundaţia pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1940, p. 102.
[108] *Ibidem*, p. 121.
[109] *Ibidem*, p. 123.

Diferențierea pe care o face Rădulescu-Motru între timpul biologic şi timpul istoric este evidentă. Nu este însă tot atât de evidentă deosebirea dintre timpul istoric şi destin.

Încercând o comparație între Henri Bergson şi Rădulescu-Motru, Alexandru Tănase şi Victor Isac țin să remarce că „termenul «durată»… «redă mai mult trăirea contemplativă a existenței», pe când destinul implică «trăirea dinamică» în care omul participă activ”.

Pe temeiul discutabil că „«timpul este şi destin»”, deci nu neapărat sau numai destin, autorii lucrării *Realitate şi cunoaştere în istorie* apreciază în consecință că „timpul istoric înaintea oricărei alte forme temporale este şi destin, căci *fără sentimentul trăirii şi fără considerarea modalităților umane de participare activă, timpul istoric rămâne o simplă abstracție metafizică*”.

Întrucât destinul presupune trăirea şi participarea activă, rezultă atunci, cel puțin în interpretarea celor doi autori colaboratori, că „timpul nu mai poate fi «negreşit o problemă de psihologie», ci una de antropologie, sociologie, istorie, praxiologie şi de tot ceea ce cuprinde dinamica umană pe plan social”. Pornindu-se de aici, se avansează apoi ideea, curioasă în felul ei, că „nu numai «timpul poate îmbrăca haina obiectivității», ci şi destinul, implicit timpul istoric”.

În această frază se pare că se strecoară eroarea definirii termenilor unul prin celălalt, a timpului istoric prin destin şi a destinului prin timpul istoric. Mai mult, efortul de a conferi destinului un oarecare statut de obiectivitate nu ne lasă în afara unor îndoieli, de vreme ce destinul presupune şi actul trăirii, crezându-se astfel că „suportul destinului s-ar reduce la psihic”[110].

În acest sens, Alexandru Tănase şi Victor Isac iau în calcul următoarea definiție dată destinului de Rădulescu-Motru, aceea că „substanța sufletească implică în sine o ordine, pe care psihologii, istoricii şi filosofii ar trebui să o numească linia destinului. Destinul este ceea ce trebuie să se întâmple … după legea imanentă a substanței sufleteşti, pe care individul şi poporul o au în sine”[111].

Drept replică, unii analişti propun înlocuirea expresiei „substanță sufletească” prin spiritualitate, suprastructură etc., cu scopul mărturisit de a convinge că „*destinul sau timpul istoric în perspectiva sa viitoare cuprinde ceea ce trebuie să se întâmple după legile de dezvoltare ale realității istorice*”, şi nu după substanța sufletească a unui individ ori a unui popor.

---

[110] Alexandru Tănase, Victor Isac, *op. cit.*, p. 128.
[111] C.Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 175.

Şi totuşi, chiar dacă se admite uneori că destinul şi timpul istoric „rămân noțiuni distincte”, explicarea şi argumentarea lor, de dată mai mult sau mai puțin apropiată de zilele noastre, continuă încă să ridice destule semne de întrebare, fiindcă nici una dintre ele nu este lipsită de echivocuri.

În această ordine de idei, spre exemplu, să reținem comparația că „în destin omul acceptă relațiile sociale obiective, condițiile biologice, fiziologice, psihice, atavice sau ereditare, ca şi diverse alte elemente corespunzătoare diferitelor structuri temporale”, le acceptă adică oarecum resemnat, pe când în timpul istoric, parcă drept răspuns – ca un fel de compensație –, „omul are inițiativă, este activ, creator de valori şi de istorie, desigur fără a se situa în afara tuturor factorilor temporali, deținând alături şi împreună cu destinul zona centrală. *În destin, omul se supune legii entropiei, în timpul istoric – omul se impune ca forță negentropică” ,* conchid autorii.

Din păcate, inconsecvențele în analize stăruie vizibil. Ca să ne dăm bine seama de această situație este suficient să ne reamintim, pe de o parte, că destinul şi timpul istoric sunt tratate ca noțiuni distincte, iar pe de altă parte că se recunoaşte „interferența de sfere dintre destin şi timp istoric”, interferență ce „reflectă starea de fapt a circuitului celor două concepte, respectiv substituirea unuia prin altul”.

În sprijinul acestei ultime afirmații sunt invocate cu unele reticențe aprecierile lui Ion Biberi şi Jean Guitton.

Pentru Biberi, de pildă, „«destinul uman este în primul rând expresia unor formule de viață»”, şi de aceea, notează el, „«înțelegem prin destin *curba evolutivă a unei existențe*»”. În chip asemănător, Guitton scrie şi el că „«noi numim de acum înainte *destin* felul în care o ființă este supusă istoriei, în măsura în care ea este statornicită printr-o lege sau putere irațională; de asemenea, noi vom numi *destinare* dezvoltarea ființei istorice prin corespondența evenimentelor interioare, provenite din eu şi din evenimentele produse de circumstanțele ce vădesc o ordine»”.

În legătură cu aceste opinii, Alexandru Tănase şi Victor Isac țin să observe că, în cazul lui Biberi, „înlocuind cuvântul destin prin timp istoric, nu schimbăm sensul conținutului”, iar în ceea ce îl priveşte pe Guitton ei recunosc că pentru filosoful francez „destinul este o trăire în istorie”, părere destul de apropiată de aceea susținută de Alfred Stern, bunăoară.

În ultimă instanță, autorii volumului *Realitate şi cunoaştere în istorie* se arată ferm convinşi că, chiar dacă ar fi de acord cu

„similitudinea semantică dintre destin şi timp istoric, identificarea celor două concepte ar fi păgubitoare pentru determinarea timpului istoric”[112], înainte de toate ar fi păgubitoare, probabil, pentru înțelegerea şi definirea cât de cât mulțumitoare a viitorului omului şi a societății umane.

Nu încape deci îndoială că „noțiunea de destin e însă insuficient explicitată ştiințific, favorizând intervenția unor termeni ca «puterea irațională», «evenimente interioare» sau interpretări idealist-subiectiviste, psihologiste ori biologiste”, de felul acelora la care au recurs C. Rădulescu-Motru, Ion Biberi, Jean Guitton etc. Or, „argumentări de acest gen, consacrate destinului, nu pot furniza elemente utile în explicarea timpului istoric”[113], care continuă să aştepte noi şi de dorit ar fi mai inspirate analize şi dovezi.

9. ***Istorismul şi antiistorismul***

În sfârşit, în corelație cu celelalte probleme deja abordate, putem dar să revenim acum şi să formulăm întrebarea: „ce este istorismul sau istoricismul? Dacă înlăturăm orice înțeles peiorativ, istorismul trebuie luat, scrie Troeltsch, «în sensul de istoricizare principială a întregii noastre gândiri despre om, cultura sa şi valorile sale»”[114].

O altă definiție dată istorismului, se pare că mai completă decât precedenta, este aceea a lui Cesare Ranzoli, în viziunea căruia „istorismul este «Şcoala filosofică şi sociologică pentru care evenimentele istoriei, dreptul, moravurile, acțiunile umane trebuie să fie apreciate nu în valoarea lor absolută, ci în climatul lor istoric, adică în raport cu ambianța socială al cărei produs sunt» (*Dizionàrio di scienza filosofiche*, ed. a III-a, 1926, p. 616)”.

La rândul său, Florian consideră şi el că „istorismul este un termen derivat, un paronim din cuvântul «istorie» şi «istoric»; el marchează istoricizarea consecventă, dusă până la capăt”[115], radicalizată.

---

[112] Alexandru Tănase, Victor Isac, *op. cit.*, p. 129; în acest context, vezi şi Ion Biberi, *Individualitate şi destin*, vol. II, Editura Fundației, Bucureşti, 1945, p. 365; Jean Guitton, *L'existence temporelle*, Aubier, Paris, 1949, p. 171.

[113] Alexandru Tănase, Victor Isac, *op. cit.*, p. 130.

[114] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, *ed. cit.*, p. 347; vezi şi Ernest Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 1922, p. 102.

[115] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, *ed. cit.*, p. 348.

Ei bine, tocmai această consecvență, socotită a fi o exagerare, îl determină pe gânditorul român să creadă că „istorismul este o excrescență modernă a istoriei. Istoria este o veche disciplină; istorismul este o noțiune nouă…, o creație a gândirii celei mai noi. Termenul a apărut pe la 1890, pentru a caracteriza peiorativ un curent german în economia politică, curent inițiat de Gustav Schmoller. Rezonanța termenului s-a amplificat treptat, înglobând toate disciplinele științelor noologice şi în sfârşit științele naturii. Pe la 1900, termenul desemna aplicația universală a istoriei" , şi din această cauză, ulterior, Troeltsch „vede în istorism o exagerare a istoriei şi ca atare «o trăsătură importantă a veacului al XIX-lea»"[116].

Câțiva ani mai târziu, după 1913, data la care s-a pronunțat Troeltsch, „termenul devine curent pentru a desemna forma cea mai periculoasă a relativismului modern, o formă a scepticismului sau a radicalismului negativist modern: orice manifestare culturală, chiar ştiința, este legată de un anumit moment istoric şi ca atare este pieritoare, precară; nu există cultură cu valoare durabilă. Dar n-a trecut multă vreme şi după primul război mondial acelaşi Troeltsch a vorbit de o «criză a istorismului», de o nouă atitudine față de istorism, după 1920. Criza istorismului este criza gândirii istorice însăşi de după primul război mondial (K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 1932, p. 21)"[117].

Această criză a istorismului, ne previne Florian, „este numai parțial şi o criză a «simțului istoric»". Din punctul său de vedere, simțul istoric „pare a fi o cucerire definitivă a spiritului științific european. Mai mult chiar, combaterea istorismului nu a dus la tocirea simțului istoric, ci mai degrabă la ascuțirea lui, îndeosebi pentru motivul că istoricii secolului al XX-lea au învățat să respecte distanța istorică într-un grad mai înalt decât predecesorii lor".

Încercând să aducă noi argumente în sprijinul convingerilor sale, autorul *Recesivității* scrie mai departe că „s-a atacat în istorism exagerarea, falsa absolutizare a simțului istoric şi scoaterea din acesta a unor consecințe filosofice ruinătoare". Şi totuşi, el nu respinge total nici istorismul, nici simțul istoric. Cel puțin aşa rezultă în acest context, unde filosoful face loc observației că „înainte de a discrimina în istorism ceea ce este valabil şi consecință necesară a simțului istoric, de o parte, şi ceea ce este inflaționist, exagerat şi periculos pentru cultură, de altă parte, trebuie să cunoaştem cum s-a format

---

116 *Ibidem*, p. 349.
117 *Ibidem*, p. 349-350.

istorismul însuşi, simţul istoric sub cele două aspecte antagoniste – binefăcător şi dizolvant”[118].

Oricât de vagă ar fi, avem aici impresia că Florian nu distinge net între istorism şi simţ istoric. De altminteri, nici până în prezent analizele şi judecăţile sale nu au lăsat o altă impresie. Aşa încât, putem spune că cele două noţiuni, istorism şi simţ istoric, continuă să rămână o problemă deschisă discuţiilor, mai ales că nici în acest domeniu nu există încă opinii unanim acceptate, în măsură să reziste oricăror polemici.

În orice caz, pentru unii autori cert este că apariţia istorismului nu poate fi explicată şi bine definită decât în strânsă legătură cu preromantismul şi romantismul.

Specific preromantismului este faptul că acest curent filosofic, care îşi are rădăcinile în iluminism, mai precis în ideile lui Rousseau şi în acelea promovate de Şcoala vitalistă, conferă naturii „un sens nou”, adică, de acum încolo, natura este înţeleasă ca „o activitate spontană, inconştientă, cum întrevăzuse încă din secolul al XVII-lea cartezianul Leibniz. Sentimentul, instinctul, intuiţia tind să ia locul raţiunii”. Nu aceasta este însă totul, pentru că „noului sens al naturii se adaugă un al doilea factor important – aprecierea individualului în loc de general şi a concretului în loc de abstractul intelectual”, termeni cu care se zice că operează istoria ca ştiinţă.

Aceasta este părerea lui Florian şi a lui Meinecke, căci istoricul german scrie şi el că „«reînviata idee de individualitate, care a preluat începuturile de concepţie a evoluţiei create de iluminism şi pe care şi le-a asimilat transformându-le, este şi rămâne pământul hrănitor al istorismului»”.

Astfel încât, mergând pe drumul deschis de preromantism, romantismul va ajunge să grupeze „sensibilitatea şi gândirea în jurul individualităţii, în jurul «subiectului». Dar el va justifica atitudinea sa «subiectivistă» prin alte motive, care vor accentua exagerat valoarea istoriei şi vor alimenta istorismul în forma lui extremă”.

Se ia aici în considerare, în principal, descoperirea şi apoi raportarea cu precădere a romantismului la „activitatea «spontană» a poporului, aşa cum s-a cristalizat în limbaj, obiceiuri, literatură populară (folclor)” etc. Mai mult, şi se pare că o atare remarcă este definitorie, romantismul „descoperă că această activitate spontană, subconştientă, s-a manifestat cu precădere în *trecut*, la începuturile şi

[118] *Ibidem*, p. 354.

în dezvoltările de altădată ale naţiunii". În temeiul acestei „descoperiri" , prin urmare, „romantismul face să vibreze sentimentul naţional, legându-l de trecut, de arta trecută (gotismul), de monarhie şi religie, mai ales de catolicism, de moravuri şi destine… Astfel se încetăţeneşte *istoria pentru istorie*. Trecutul devine un moloh care înghite pe cei vii cu toate posibilităţile lor de creaţie. Prestigiul şi bogăţiile imense ale trecutului absorb toată vlaga prezentului. Cel mult, prezentul este fericit să guste priveliştea schimbărilor trecute, varietatea lor individuală, unică, incomparabilă"[119].

Urmărind asiduu să dea contur unei imagini cât mai complete asupra istorismului, una dintre cele mai complexe şi poate că şi cele mai controversate probleme ale istoriei şi filosofiei istoriei[*], gânditorul român Mircea Florian nu ezită să aducă în discuţie şi alte puncte de vedere. Ele sunt însă mult prea numeroase şi de aceea nu ne vom putea opri asupra tuturor. Drept urmare, ne vom mulţumi să amintim doar, în treacăt, de numele lui Hegel, Herbert Spencer, Darwin, Herder, Hamann, Jacobi, Comte, Marx, Engels etc.

Cu toate acestea, nu putem să nu reţinem următoarea concluzie la care a ajuns filosoful recesivităţii, anume că „istorismul, cel puţin ca o concepţie difuză, implicită, dacă nu chiar ca termen tehnic, domină gândirea în a doua jumătate a secolului al XIX-lea nu atât la istorici, absorbiţi în cercetările lor de specialitate, cât la cei care cred că au chemarea să dea un sens universal tendinţei de a considera orice manifestare culturală ca produs al unui moment istoric, al unei certe, dar efemere condiţii sociale" .

Faţă de această situaţie, Nietzsche, de pildă, adoptă o atitudine am putea spune dezarmantă. El este unul dintre gânditorii care au făcut un extrem de sever examen istorismului, „în utilitatea şi neajunsurile lui". Potrivit judecăţilor sale de apreciere, notează Florian, omul „este mândru că nu este animal şi totuşi invidiază animalul care trăieşte numai în clipa prezentă, nu se gândeşte la ceea ce a fost şi va fi, şi de aceea nu este copleşit de regrete şi plictiseală. Trecutul, simplă fantomă, înlănţuie pe om; omul nu are fericirea de a uita", pentru că este înzestrat cu memorie, este singura fiinţă istorică. Spre deosebire de om, „animalul este o fiinţă neistorică, o fiinţă care trăieşte în prezent şi de aceea se arată aşa cum este, fără făţărnicie",

[119] *Ibidem*, p.356.

[*] O adevărată ţesătură de opinii şi ipoteze – contradictorii, exclusiviste, nu rareori ameţitoare – asupra istorismului, vezi în Alfred Stern, *op. cit.*, p. 111-147.

fără teamă de viitor şi insensibil în raport cu trecutul. „Asupra omului apasă povara trecutului, care îngreuiază mersul său. *A rupe cu trecutul, cu istoria este o necesitate pentru viață*. Fericirea omului stă în capacitatea lui de a uita. Cine nu se instalează în clipa de față, uitând trecutul, nu va şti niciodată ce este fericirea şi, chiar mai rău, nu va face pe nimeni fericit”.

S-ar putea discuta mult pe marginea acestor reflecții – în general dramatice, contradictorii şi ca atare vulnerabile –, s-ar putea face, de asemenea, foarte multe comparații între ideile, tezele şi ipotezele formulate de diverşii teoreticieni de care ne-am ocupat până în prezent, direct sau indirect. Folosul ar fi unul singur, deja consemnat însă în mai multe rânduri în paginile lucrării, acela de a adânci şi mai mult convingerea că istoria şi omul rămân în continuare ce au fost şi sunt, adică două mari enigme, sau una singură în două ipostaze.

Spre exemplu, de ce oare sugerează Nietzsche să se renunțe la istorie, să se rupă cu trecutul, să punem uitarea în locul memoriei? De ce se simte omul apăsat de istorie, de propriul său trecut? Cum ar putea omul să-şi construiască viitorul atât timp cât este chemat să-şi uite trecutul, să trăiască doar în prezent, fără nici un fel de proiecte?

În diferite forme, de mai mare ori mai mică întindere, răspunsurile pot fi întâlnite în aproape toate analizele precedente. Şi totuşi, nu putem să nu mărturisim că nu suntem mai deloc de acord cu opiniile gânditorului german, pentru că trecutul omenirii nu este numai lacrimi şi durere, ci şi izbândă, triumf al omului în lupta cu sine şi originile sale, probabil animalice.

Dar nu aceasta a fost adevărata intenție a lui Nietzsche, de a scoate puternic în evidență caracterul tragic al istoriei, ci mai curând înclinăm să credem că el a urmărit premeditat fie să deplângă zădărnicia eforturilor umane, cum lasă să se înțeleagă istorismul la limita sa extremă, fie să pună în lumină paradoxul în care omul este nevoit să trăiască, acela că nu-i tihneşte trecutul, însă nici nu-l poate uita.

De altfel, remarcă Florian, Nietzsche nu se îndoieşte că „omul, incapabil de a uita, va fi chinuit de spectacolul curgerii şi caducității lucrurilor şi va ajunge la paralizarea acțiunii”. Singura soluție pentru depăşirea acestei situații ar fi deci uitarea, fiindcă viața omului „are nevoie de uitare, ca şi de somn”[120]. Cum această soluție nu este posibilă, atunci omul va rămâne veşnic un chinuit, un condamnat la

[120] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, *ed.cit.*, p. 359.

inactivitate. Cu alte cuvinte, cât se poate de semnificative pentru concepția sa, Nietzsche admite că „există un grad de insomnie, de simț istoric, care ruinează pe un om, pe un popor, pe o cultură. «Dar această viață dezlănțuită este bolnavă şi trebuie să fie vindecată. Ea tânjeşte din cauza multor rele şi suferă nu numai de amintirea lanțurilor ei; ea suferă, ceea ce ne interesează aici îndeosebi, de *boala istorică*. Excesul de istorie a subminat forța plastică a vieții, ea nu mai înțelege să se servească de trecut ca de o hrană întăritoare» (*Nietzsche's Werke*, vol. I, 1917, p. 378-379)"[121].

Deşi s-ar putea să pară mult prea lungă şi obositoare, replica promptă dată de autorul *Recesivității* merită totuşi să fie consemnată în întregime în acest context, respectiv că „istoria şi neistoria sunt deopotrivă de necesare individului, poporului, culturii, pentru sănătatea lor; ei trebuie să învețe şi a-şi aduce aminte şi a uita la momentul potrivit. Omul are nevoie de un orizont fix. Pe capacitatea de a gândi şi de a simți neistoric poate creşte ceva bun, sănătos, mare, în adevăr uman. Numai într-o atmosferă neistorică, istoria poate fi de folos, căci numai aşa istoria devine viață, iar trecutul devine din nou istorie. Cine acționează este nedrept față de trecut, fiindcă el cunoaşte numai un drept, dreptul a ceea ce trebuie să existe acum. *Simțul istoric are efecte distrugătoare*, spune Nietzsche. Dominarea fără îngrădire a simțului istoric întunecă viitorul, descurajează instinctul creator fiindcă el ruinează iluziile ce dau viață. Tot ce este viu are nevoie în jurul său de ceața propice a iluziei, de penumbra tainică a visului".

Demnă de tot interesul, părerea lui Florian este că, la urma urmei, „Nietzsche denunță ca neajuns principal al istorismului secătuirea acțiunii creatoare, blazarea". În realitate, filosoful german „nu se plânge că istorismul distruge credința în valori durabile, căci el însuşi nu primeşte asemenea valori, ci este o victimă a subiectivismului istoric, mai ales a subiectivismului bio-psihologic, a «perspectivismului». De aceea, el propagă necesitatea «iluziei vitale», care însă – Nietzsche *uită* aceasta – este fecundă cât timp nu este cunoscută ca iluzie, ci este crezută fanatic ca un adevăr" .

Desolidarizându-se de Nietzsche, fățiş şi destul de tranşant, apropiindu-se în schimb de Adriano Tilgher, Florian obiectează mai departe că „teoria «iluziei vitale» nu este manifestarea puterii de a voi sau a «voinței de putere», ci a laşității care cerşeşte consolații, în fond ineficace. «Iluzia» este vitală numai dacă nu este cunoscută ca iluzie.

---

121 *Ibidem*, p. 359-369; vezi şi Alfred Stern, *op. cit.*, p. 130-131.

«Cine face istorie în perioadele de angajare hotărâtoare are nevoie să creadă în caracterul absolut, definitiv, irevocabil al poziţiei sale… Numai cine nu crede în faptul împlinit face în adevăr istorie. Antiistoria face istoria» (Adriano Tilgher, *Critica déllo storicismo*, ed. a II-a, 1935, p. 101)"[122].

În finalul acestor analize, autorul *Recesivităţii* aduce în discuţie, oarecum surprinzător, „atitudinea ambivalentă a conştiinţei noastre faţă de istorie: nici cu ea, nici fără ea. Nici fără ea, dacă prin istorie se înţelege străduinţa legitimă de a explica fenomenele culturale prin timpul în care ele au apărut şi deci prin antecedentele lor în timpul dinainte. Nici cu ea, dacă sensul acelor fenomene se reduce *numai* la relaţia lor istorică, la raportarea lor la un *anumit* timp, la anumite condiţii trecătoare, dacă aşadar se ajunge la relativarea tuturor valorilor, dacă toate valorile culturale sunt considerate simplă «ideologie» sau «falsă conştiinţă» a realităţii istorice"[123].

Florian nu pune la îndoială faptul că, într-adevăr, „istoria a fost şi ea, asemenea raţionalismului, o emancipare de prejudecăţi, anume o eliberare de iluzia prezentului care tinde să se eternizeze", dar gânditorul ţine să atragă totodată atenţia că „istoria uită că formele sociale şi culturale ale viitorului, pentru înfăptuirea cărora se dă o luptă aprigă şi uneori sângeroasă, sunt şi ele menite pieirii. Nu cunosc nici un mare creator de concepţie filosofică – remarcă autorul –, a cărei biruinţă el o aşteaptă de la viitor, să fi susţinut consecvent că şi concepţia sa este sortită să dispară o dată cu acel viitor în care el pune atâtea speranţe".

Toate acestea, conchide Florian, demonstrează că, „mai curând decât era de aşteptat, eliberarea prin istorism a devenit o povară, o plagă, un nou lanţ poate şi mai înrobitor. Astfel a luat naştere antiistorismul sau «criza istoristă», denunţată de E. Troeltsch şi dramatic prezentată de Adriano Tilgher, care susţine că el a semnalat cel dintâi, după primul război mondial, tendinţa antiistoristă a epocii"[124].

În raport cu această situaţie, negreşit se ridică următoarea întrebare: „cum vom aprecia antiistorismul? Dacă antiistorismul marchează triumful subiectivismului în interpretarea faptelor istorice, dacă el este un servilism, atitudine ancilară faţă de exigenţele contradictorii ale prezentului atât de frământat – răspunde filosoful

---

[122] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, *ed.cit.*, p. 360.
[123] *Ibidem,* p. 360-361.
[124] *Ibidem*, p. 361.

recesivității –, mărturisim fără înconjur că preferăm istorismul de altădată, cu toate slăbiciunile lui”[125], trecându-se deci cu vederea că, în ultimă instanță, „istorismul exercită o acțiune «eliberatoare» în două direcții contrare: a) stimulează acțiunea prezentului, fiindcă el ne învață că fiecare moment are sarcinile sale şi că întreaga cultură este încercarea de a traduce în faptă aceste sarcini; b) paralizează acțiunea prezentului, fiindcă el ne arată că şi străduința noastră, pe care o luăm în serios şi o credem durabilă, este tot atât de provizorie şi de lovită de caducitate ca şi celelalte produse culturale ale trecutului”[126].

10. ***Istorismul – „copilul teribil al filosofiei contemporane***”

Între antiistorism şi istorism, Florian optează aşadar pentru istorism, pentru „copilul teribil al filosofiei contemporane”[127] – cum îl caracterizează Alfred Stern –, cu toate ambiguitățile sale, cu toate punctele sale vulnerabile şi cu toate exagerările sau aspectele lui contradictorii. În nici un caz, gânditorul român nu este însă de acord cu ideile lui C. H. Becker, bunăoară, „care exprimă tipic această «transformare în conştiința istorică», acest antiistorism arbitrar, subiectivist. Epoca istorismului a apus, declară solemn autorul. Credința că istoria este obiectivă a fost ruinată; se recunoaşte fără regret subiectivitatea ei”, alt gen de subiectivitate – se pare – decât aceea susținută de Paul Ricoeur, de pildă. „«Orice scriere istorică – argumentează Becker – este o alegere de material, este deci condiționată subiectiv față de conținutul obiectiv total… Noi modernii ar trebui să avem curajul de a ne pronunța pentru subiectivismul nostru şi de a recunoaşte în caracterul subiectiv tocmai valoarea şi mai bine-zis valorificarea mai departe activă a ceea ce a fost» (*Der Wandel im geschichtlichen Bewusstsein. Die neue Rundschau*, vol. I, 1927, p. 115)”[128].

De ce militează totuşi Florian pentru istorism, văzut, bineînțeles, în aspectele lui luminoase, solide, inatacabile? Pentru că, consideră el, „istorismul este o adâncire a obiectivității, un plan mai aproape de individualitatea şi realitatea lucrurilor”[129]. Oarecum diferit şi distanțat de Troeltsch, spre exemplu, autorul român găseşte că „poziția

---

[125] *Ibidem*, p. 363; în ceea ce priveşte slăbiciunile sau limitele istorismului, vezi şi Alfred Stern, *op. cit.*, p. 148-164.

[126] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii,* vol. II, *ed. cit.*, p. 373.

[127] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 148.

[128] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, *ed. cit.*, p. 363-364.

[129] *Ibidem*, p. 346-347.

istorismului în fața naturalismului nu este poziția antiştiinței în fața ştiinței, ci poziția unei ştiințe noologice, a istoriei, care vrea să se rupă de antropocentrism pentru a deveni obiectivă față de o altă disciplină ştiințifică mai veche, față de ştiința naturii". Într-o altă formulare, mai clară, ideea pentru care pledează Florian este că, aidoma ştiinței în genere, „istoria îşi soarbe seva din aceeaşi orientare spre realitate, spre «concret»; este şi ea însuflețită de dorința adevărului", a descoperirii şi consolidării lui. „Abia în vremea noastră – concede filosoful – istoria a revendicat în constituirea ei *prezența necesară* (subl. ns.) a unor factori «iraționali», «neştiințifici», revenind astfel la un izvor al ei, romantismul"[130], deja bine cunoscut nouă din analizele anterioare.

Referindu-se la partea sa precară, la ceea ce el numeşte „punctul cel mai vulnerabil al istorismului extremist", Florian invocă drept argument „negarea supraistoricului, a conținuturilor intrinsece, valabile «în sine», care nu sunt legate de un anumit moment al timpului istoric, ci pot fi prezentate în mai multe momente, dacă nu în toate timpurile, fără ca prin această repetiție ele să se transforme în sensuri supratemporale, în «valori» transcendente timpului… Supraistoric înseamnă o *prezență* repetată, generalizabilă, eliberată de clipa individuală. Istorismul – precizează gânditorul – este metoda de a înțelege prezentul în conținuturile sale proprii prin raportarea prezentului la trecut, fie că prezentul continuă trecutul conştient, fie că i se opune şi-l continuă inconştient sau involuntar"[131].

Soluția propusă de autorul *Recesivității*, un fel de contrapondere față de exagerările istorismului, este prin urmare admiterea realității supraistoricului, în acest mod el contestând opinia, predominant marxistă[*], că există „numai un adevăr pentru un anumit moment istoric". Într-o atare optică, respinsă deci de Florian doar pentru excesele sale, „istoria este scena pe care apar şi dispar culturi, este masacrarea ideilor, este distrugerea credinței în Adevăr. Înapoia noastră zărim consternați nesfârşite ruine şi credințe, mituri, sisteme de gândire, la care oamenii de altădată au aderat din tot sufletul lor ca la adevăruri absolute, cum noi aderăm astăzi la puținele convingeri care ne-au mai rămas"[132].

Poate mai mult decât în oricare altul, în acest context se vede limpede că Florian este unul dintre gânditorii care pun un preț deosebit pe valorile trecutului, pe istoria privită sau limitată la trecut, cel puțin

---

[130] *Ibidem*, p. 347.

[131] *Ibidem*, p. 364.

[*] Alte detalii, în această ordine de idei, vezi în Alfred Stern, *op. cit.*, p.133-140.

[132] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, *ed. cit.*, p. 365.

între anumite limite sau într-un sens restrictiv, pentru că, trebuie să ne reamintim, el nu a omis să se ocupe, cu toată seriozitatea, şi de importanța prezentului şi a viitorului în viața omului, în istorie.

„Istoria – scrie filosoful – este de precădere îndreptată spre trecut, spre «ceea ce a fost», pentru a-l cunoaşte «aşa cum a fost» ”. În comparație cu trecutul, dimpotrivă, „prezentul nu este istorie, fiindcă el face istorie… Prezentul devine istorie când a încetat de a fi prezent; cât timp este prezent, el este noutate, depăşire a ceea ce a fost. În eventualitatea din urmă, raportul se răstoarnă: prezentul determină trecutul prin interpretările sale şi anticipează viitorul. Orice prezent are dreptul şi datoria de a lua poziție, de a fi liber, de a clădi lumea sa”[133].

Suntem întru totul de acord cu Florian, într-o gândire „liberă”, dezlănțuită, însetată continuu de originalitate, de noutate, deşi este şi ea plină de riscuri şi poate că şi de aventuri. Suntem de acord că „prezentul nu primeşte, nu moşteneşte tot trecutul, întocmai cum viitorul nu acceptă tot ce-i testează prezentul”. La modul ideal, de asemenea, convenim că „prezentul înnoieşte, reîncepe timpul, are în sine ceva absolut”[134].

Elanul, graba, nevoia de aer proaspăt în gândire, confundarea realității cu speranța, probabil că şi invers, nu rareori ne joacă însă feste. Cum adică „prezentul, fiindcă este luare de poziție, se desprinde de timp”?! Este greu de înțeles, cu toate că se recunoaşte că „afirmația are aspectul unui paradox, căci prezentul este o dimensiune a timpului”. Şi totuşi, gânditorul constată că „prezentul întrupează libertatea nu numai față de trecut, ci şi față de actualitate. Cel care lucrează în prezent pare a lucra intemporal, pentru eternitate, adică pentru orice timp… Este aici şi o parte de iluzie”, confirmată de faptul că „starea de lucruri prezentă este permanentizată. Dar se ascunde tot aici şi o înfumurare – credința că prezentul este numai prezentul *său*, că deci conținutul lui creator este univoc, precis”.

Față de această credință, care este totuna cu „pretenția de a monopoliza aspirațiile actuale, «spiritul timpului»”, replica lui Florian este teribilă şi credem că de o actualitate greu de bănuit pentru cei ce nu-i cunosc opera.

Astfel, acum câteva bune decenii în urmă, el observa ironic că „sunt mulți acei care pretind că ştiu cu certitudine care sunt cerințele timpului nostru. Ei sunt «inițiații» prezentului, «purtătorii de cuvânt» ai timpului de față. Ei afişează naiva încredere în «revelațiile istoriei»; ei cred că istoria este alături de ei; nu numai prezentul, ci şi viitorul nu

[133] *Ibidem*, p. 381.
[134] *Ibidem,* p. 381-382.

mai au nici un secret pentru ei. Mulți sunt cuprinşi de groază că sunt «inactuali», că nu «merg cu vremea», că sunt nişte «întârziați». Există şi specia acelora care poartă ca o decorație «inactualitatea», deşi ei pot fi mai actuali decât pretinşii exponenți ai prezentului. «Actualiştii» aruncă praf în aer ca să vadă de unde bate vântul, ce anume vrea timpul şi încotro merge «generația prezentă»” .

Deplângând situațiile de acest gen, Florian se detaşează cu seninătate şi totodată avertizează că „adeseori ceea ce trece drept «cerință a timpului» este numai dorința de a domina, de a impune o ură, o răzbunare, un deziderat personal sau colectiv. Cei care vorbesc în numele prezentului au grija, pentru a-şi asigura succesul, să recurgă la alte mijloace decât la argumentare şi persuasiune – la reclamă, la formarea de clici, la presiuni de tot felul. Asemenea procedee ne arată că prezentul poate fi făcut şi cu mijloace neleale, deci că prezentul poate fi falsificat”[135].

Aparent concesiv, în realitate însă deosebit de incisiv şi chiar incitant, filosoful apreciază în cele din urmă că „«a fi omul vremii sale» este poate o abilitate, poate o fericită întâmplare, nu este o țintă care inspiră respect. Cum, oare spiritul a istovit toate virtualitățile sale, a distribuit toate posturile sale celor care au avut norocul să se nască înaintea altora? Nu mai este loc pentru o spiritualitate liberă? … Un asemenea istorism ar însemna o degradare a naturii umane. În realitate, el este o armă de luptă în mâinile celor care pretind că au primit sau şi-au atribuit sarcina de a reprezenta «spiritul vremii»”.

Înțeleaptă şi originală, dar mai ales sugestivă prin intențiile ei, concluzia lui Florian, formulată parcă cu multă amărăciune, este aceea că „tributare curentelor timpului sunt numai spiritele mediocre”[136], lipsite de forță creatoare.

În încheierea acestui capitol, fie numai şi în câteva cuvinte, se cuvine să amintim şi câteva dintre particularitățile *prezenteismului* în filosofia contemporană a istoriei, orientare care se opune *retrospectivismului*, susținut la rândul său „de diferitele variante ale istoricismului obiectivist sau de aşa-numita teorie a «bunului simț în istorie»”[137].

În esență, şi în aceste cazuri, este vorba din nou de relația trecut-prezent în istorie. De data aceasta, se pare însă că tratarea izolată a celor doi termeni a atins cote maxime, dacă nu cumva absurde.

---

[135] *Ibidem*, p. 382.
[136] *Ibidem*, p. 383.
[137] Marin Badea, Pamfil Nichițelea*, op. cit.*, p. 160.

Retrospectivismul, de pildă, „rupe trecutul istoric de prezent şi viitor”, el este un fel de avertisment „împotriva «prezenteismului»”, un avertisment „«menit să prevină denaturarea cunoaşterii trecutului din perspectiva prezentului»”.

Spre deosebire de retrospectivism, prezenteismul, din contra, „teoretizează ideea inevitabilității «modernizării» istoriei, a «rescrierii» ei în raport cu interesele şi problemele fiecărei generații, ale fiecărui istoric”[138].

Cum interesele, problemele şi generațiile se schimbă, rezultă atunci că istoria este sau va fi mereu alta, se schimbă şi se va schimba continuu şi ea, ajungându-se prin urmare nu doar la un relativism dizolvat, ci şi la subminarea oricărei credințe ori măcar speranțe în statutul ştiințific al istoriei.

Ambele orientări sunt unilaterale, am putea spune chiar pătimaşe, pentru că timpul, factor indispensabil în discutarea şi definirea istoriei, nu este numai trecut sau doar prezent, ca să nu mai vorbim de ignorarea viitorului. Altfel formulată, părerea noastră este că istoria nu poate şi mai ales nu trebuie privită numai din perspectiva uneia dintre ipostazele timpului, indiferent care ar fi aceasta, respectiv trecut, prezent şi viitor.

Aşadar, în ordinea enunțării notelor distinctive, primul, retrospectivismul, păcătuieşte în măsura în care „reduce obiectul cunoaşterii istorice *numai* la faptele şi evenimentele istorice revolute, *res gestae*, iar cunoaşterea istorică la aspectul său *retrospectiv*, negând existența unei «istorii contemporane» şi a cerinței abordării trecutului din perspectiva prezentului”[139], pe când cel de al doilea, prezenteismul, se dovedeşte a fi vulnerabil prin contestarea totală a obiectivității în istorie, declarându-se, în schimb, adeptul subiectivismului şi relativismului în planul cunoaşterii evenimentelor istorice.

În rezumat, putem observa că ceea ce îi lipseşte unuia dintre aceste două curente constituie la urma urmei „meritul” celuilalt. Aşa încât, înclinăm să credem că renunțarea fiecăruia la propriile exagerări ar fi benefică tocmai în vederea colaborării lor, a completării reciproce şi îndeosebi a formării unei imagini cât mai apropiată de realitate în privința istoriei.

---

[138] *Ibidem*, p. 161.
[139] *Ibidem*, p. 160.

IV. **ORIGINILE FILOSOFIEI ISTORIEI. LEGITIMITATEA ŞI SCOPURILE EI**

Înainte de a ne ocupa de această problemă, care nici ea nu este nici simplă şi nici în afara oricăror controverse, să încercăm să desluşim pe cât posibil ce este sau ce ar trebui să înțelegem prin filosofia istoriei, fie şi în linii generale.

Și în această direcție, desigur, se impune să pornim de la om, nu numai pentru că omul face istoria, ci şi datorită nevoii sale fireşti de a o cunoaşte şi a o înțelege, de a-i găsi posibilul ei sens real.

Referindu-se îndeosebi la omul de la mijlocul secolului al XX-lea, întrucât el are un mai dezvoltat simț istoric, Stern notează, bunăoară, că acesta „caută să înțeleagă istoria în ansamblul său, principiile ce o guvernează şi sensul pe care ea ar putea să-l conțină". Or, consideră autorul, tocmai „ansamblul tentativelor pentru a înțelege istoria şi pentru a o integra în totalitatea existenței umane este ceea ce – potrivit unui termen creat de Voltaire – se numeşte filosofia istoriei".

În optica sa, cum bine ştim, nu există însă o altă cale pentru om de a constata realitatea istorică decât calea suferinței, în virtutea căreia „istoria se descoperă omului ca o realitate prezentă". Scopul invocării suferinței este deci acela de a demonstra, încă o dată, că „realitatea istorică este *istoria trăită*", istoria prezentă, de unde decurge că istoria nu ar putea fi redusă, în nici un caz, doar la „o istorie a trecutului".

1. ***Istoria, suferințele umane şi crearea de sisteme de filosofie a istoriei***

Mai mult, suferințele îndurate de oameni pot juca şi un alt rol, acela de a se constitui în „principalele motive pentru crearea de sisteme de filosofie a istoriei". Ca dovadă, susține Stern, „prima tentativă pe deplin conştientă pentru a crea o filosofie a istoriei – *Cetatea lui Dumnezeu* a Sf. Augustin – a fost motivată prin cucerirea Romei de către vizigoții lui Alaric"[1]. Tot suferințele oamenilor, de asemenea, au fost acelea care au exercitat „o influență decisivă asupra

[1] Alfred Stern, *La philosophie de l'histoire et le problème des valeurs,* C.D.U., 1957, p. 27

filosofiei istoriei a lui Machiavelli”. De alminteri, ceea ce spune destul de mult în această ordine de idei, „capitolul consacrat *Principelui* său se intitulează *Îndemn la eliberarea Italiei de barbari*”[2].

Deşi nu contestă că tentativa lui Augustin poate fi considerată drept „primul mare tratat de filosofie a istoriei”[3], teoreticianul german nu se îndoieşte totuşi că Hegel este acela de numele căruia se leagă „cea mai mare tentativă a unei filosofii a istoriei din timpurile moderne”.

De reţinut că, aidoma lui Augustin şi Machiavelli, Hegel a suportat şi el influenţa unor tragice evenimente istorice, în spatele cărora stăteau „tunurile lui Napoléon”. De altfel, şi nu întâmplător, se crede că „toată filosofia istoriei a lui Hegel va purta amprenta acestor experienţe individuale ale unui destin colectiv. Ideile sale asupra stabilizării istoriei asupra rolului marilor oameni ca «geranţi» ai spiritului universal, asupra pasiunilor şi sacrificiilor lor, asupra dreptului lor de a se plasa deasupra moralei – toate acestea sunt intim legate de experienţa personală a lui Hegel, dureroasă şi totuşi sublimă, a bătăliei de la Jena şi a eroului său, Bonaparte”[4].

În galeria marilor creatori de sisteme de filosofie a istoriei este inclus, în acest context, şi Oswald Spengler, elogiat de Stern, criticat însă destul de sever de Florian.

„În momentul când Primul Război Mondial era pe sfârşite (1918) – scrie filosoful recesivităţii – a apărut primul volum, iar în 1922, după terminarea războiului, al doilea volum al operei *Untergang des Abendlandes* (*Declinul Occidentului* – trad. ns.), semnată de Oswald Spengler, autor aproape necunoscut înainte, dar devenit apoi cunoscut şi discutat. În «morfologia» sa culturală, istorismul primeşte o ascuţime şi capătă o vehemenţă necunoscute până atunci. Marile culturi sunt în număr limitat; ele nu comunică între ele, sunt singuratice, impermeabile, au o «fizionomie» incomparabilă, unică, se dezvoltă spontan ca «organisme superioare», ca plante care cresc într-un anumit peisaj, ating un punct culminant şi apoi se veştejesc sub formă de civilizaţie exterioară şi în sfârşit mor. Esenţial este că fiecare mare cultură îşi are o ştiinţă proprie, netransmisibilă, nu numai o artă, o morală, o religie, o filosofie proprie. Nu există deci o matematică în genere, ci o matematică greacă, una arabă, una modernă. Cu Spengler,

---

[2] *Ibidem*, p. 28.
[3] *Ibidem*, p. 27.
[4] *Ibidem*, p. 28.

istorismul atinge un extremism vecin cu absurditatea"[5], conchide Florian.

Cum spuneam, Stern are o altă părere, vădit opusă aceleia formulată de autorul *Recesivității*. În viziunea interpretului german, spre exemplu, *Declinul Occidentului* este „cartea de filosofie a istoriei cea mai senzațională din secolul douăzeci". În contrast cu Florian, el ne documentează că această lucrare „a apărut în 1917, în cursul celui de al treilea an al Primului Război Mondial", remarcat de Spengler ca un fenomen ce „«face parte din condițiile în care ultimile trăsături ale noii imagini asupra lumii ar putea să fie determinate»".

În termeni asemănători este prezentată şi opera lui Arnold Toynbee, ca „operă de senzație în domeniul filosofiei istoriei". Elaborată într-o perioadă extrem de lungă, de aproximativ trei decenii, lucrarea *Studiul istoriei* (12 volume) a suportat şi ea „influența celor două războaie mondiale. Referindu-se la primul dintre aceste dezastre, Toynbee scrie: ….«spiritul meu nu era încă oțelit când istoria a luat gâtul generației mele, în 1914»"[6].

Un alt exemplu, poate şi mai convingător pentru Alfred Stern, este acela al fenomenologului german Edmund Husserl, apreciat ca „cel mai antiistoric şi static dintre filosofii secolului nostru". Cu toate acestea, el „a trebuit să reinterpreteze doctrina sa într-un sens istoric atunci când pretinsa «revoluție națională» hitleristă i-a luat gâtul – aproape literalmente"[7].

În lumina unor astfel de evenimente istorice, profunde şi dramatice, Stern nu ezită să formuleze concluzia că „noul zbor al filosofiei istoriei pe care îl constatăm după al doilea război mondial se explică deci prin suferințele personale ale atâtor indivizi, supuşi unui crud destin colectiv, ce s-a nimerit timpului lor, generației lor".

În sfera acestor analize, autorul rezervă un loc de referință împărțirii sistemelor filosofice în *teorogone* şi în *patogone*. „Considerate sub unghiul motivelor lor psihologice – susține Stern –, sistemele filosofice pot fi divizate în «*teorogone*» şi «*patogone*». Filosofia teorogonă este motivată de observarea lumii… Filosofia patogonă, dimpotrivă, este motivată de suferință… Dacă

---

[5] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, Editura Eminescu, Bucureşti, p. 378; în completarea şi consolidarea unor atare judecăți de apreciere, vezi şi Nicolae Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*, vol. I, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1930, p. 272-277.

[6] Alfred Stern, *op. cit.* p. 28.

[7] *Ibidem*, p. 28-29.

epistemologia este în general teorogonă, noi putem afirma că, în cele mai multe cazuri, *filosofia istoriei este patogonă*".

Încercând o oarecare nuanţare, în măsură să atenueze întrucâtva riscurile pe care le implică clasificarea sistemelor filosofice doar în două mari categorii, teoreticianul la care ne vom raporta cu precădere în prima parte a acestui capitol, germanul Alfred Stern, ţine să sublinieze totodată că „ceea ce face, după părerea mea, caracterul distinct al oricărei filosofii este că ea consideră legăturile dintre gândirea determinantă şi obiectele determinate, adică dintre subiect şi lume. Ştiinţa, din contra, se limitează să examineze între ele raporturile mutuale ale obiectelor determinate, pe care le numim lume".

În acest context, într-adevăr, autorul recunoaşte că pentru mulţi analişti istoria nu este ştiinţă. „Totuşi, ceea ce ea are în comun cu ştiinţa este această trăsătură caracteristică de a examina între ele raporturile mutuale ale obiectelor sale – obiecte în sens logic, care, pentru istoric, sunt adesea subiecte psihologice".

Din aproape în aproape, sprijinindu-se desigur şi pe delimitările dintre filosofie, ştiinţă şi istorie, Stern aduce concomitent în discuţie şi menirea sau scopurile filosofiei istoriei, anume că ea „caută să cunoască cum gândirea determinantă a subiectului ajunge să determine conceptul de *istorie* ca distinct de conceptul de *natură*, cum ajunge să determine condiţiile logice, epistemologice, psihologice şi axiologice ale cunoaşterii istorice, dacă ea ajunge să determine legile istorice şi să înţeleagă conceptele de sens şi de valoare a istoriei, şi în ce manieră ea ajunge aici".

O primă constatare, la care subscriem, este aceea că, în ciuda îndelungatelor sale origini istorice şi psihologice, precum şi a caracterului său logic, „conceptul de filosofie a istoriei" nu este încă pe deplin elucidat. Este suficient să adăugăm în acest loc, ca o a doua constatare, că nici chiar „originile sale istorice"[8] nu sunt în afara oricăror controverse şi nici nu sunt argumentate în acelaşi fel.

În genere, se crede că nu s-ar putea vorbi îndreptăţit despre o gândire istorică în antichitatea greacă, de pildă. Unii specialişti apreciază însă că ar fi inexactă omiterea influenţei exercitată de Heraclit, bunăoară, asupra filosofiei moderne a istoriei, în primul rând asupra concepţiei lui Hegel şi Marx.

---

[8] *Ibidem*, p. 29.

Este drept, prezumtiva lipsă a unei filosofii a istoriei în gândirea greacă s-ar putea explica sau mai curând argumenta prin prezența ori dominarea ideii de ciclu*, a unei „regularități în schimbările timpului, care raportează totul după un ciclu totdeauna identic – zilele, lunile, anii". Numai că, luată ca atare, fără nici un fel de alte corelații, „ideea ciclului nu explică totuşi absența filosofiei istoriei printre greci"[9]. Una dintre dovezi, cât se poate de convingătoare, este că această idee de ciclu istoric se va regăsi peste secole şi la „anumiți filosofi ai istoriei din era creştină şi din timpurile moderne, precum Giambattista Vico, Benedetto Croce, Oswald Spengler, Arnold Toynbee"[10] etc.

În orice caz, nu poate şi mai cu seamă nu trebuie să fie contestată marea diferență dintre gândirea greacă şi gândirea specifică epocii medievale şi moderne, deoarece timpul, spre exemplu, pentru Antichitate era „lipsit de direcție, de sens priveligiat, de evoluție spre un scop", pe când, în mod cert – deci fără nici un fel de comentarii –, „pentru gânditorul creştin timpul este linear. El are un început – crearea lumii şi a primului om. El are o dată centrală – naşterea lui Christos. El se mişcă spre un scop – judecata de Apoi. Timpul fiind finit, înseamnă că între crearea lui Adam şi judecata de Apoi toate popoarele trebuie să-şi realizeze destinul lor. Cu aceasta, timpul dobândeşte un sens unic, el devine ireversibil şi drept urmare prețios, căci fiind finit trebuie să-l utilizăm înainte ca el să treacă. Aşa încât, *valoarea* timpului este stabilită, iar aceasta semnifică istoricitatea sa".

În epoca modernă, explicarea ireversibilității timpului s-a înscris pe alte coordonate, de ordin ştiințific. Concret, este vorba de cel de al doilea principiu al termodinamicii, în virtutea căruia se considera că „dacă entropia tinde spre un maximum, dacă cantitatea de energie liberă diminuează constant, există o diferență între «cel mai devreme» şi «cel mai târziu», iar valoarea timpului şi istoricitatea sa devin manifeste".

Acest mod de a gândi a stârnit numeroase critici, argumentându-se, de pildă, că „cel de al doilea principiu al termodinamicii nu este valabil decât pentru anumite părți ale universului, considerate ca sisteme închise. În consecință, el nu enunță nimic asupra unicității istoriei universului în totalitatea sa, nici asupra istoriei uneia din

---

* În legătură cu ideea de ciclu în istorie, vezi şi Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, Editura Garamond, Bucureşti, 1997, p. 200-208.

[9] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 30.

[10] *Ibidem*, p. 30-31.

părţile sale, fiindcă nici una dintre acestea nu reprezintă un sistem închis"[11].

Nu vom intra în prea multe amănunte, pentru că majoritatea dintre ele se constituie în ipoteze, calcule statistice, probabilităţi privind scurgerea timpului în cicluri alternante, finitudinea şi caracterul liniar al timpului nostru istoric terestru, direcţia timpului şi posibilitatea schimbării sensului său etc. Or, toate acestea, la care s-ar mai putea adăuga şi diferite alte aspecte prezente în câmpul preocupărilor ştiinţifice moderne şi contemporane, depăşesc cu mult sfera de interes a lucrării noastre.

În schimb, ne reţine atenţia constatarea că „pentru Platon, ca şi pentru majoritatea gânditorilor greci, devenirea este inferioară fiinţei, singurul obiect al cunoaşterii *adevărate*. După părerea mea – subliniează Stern –, înseamnă că această inferioritate a devenirii în raport cu fiinţa este cauza principală a absenţei unei filosofii a istoriei umane printre greci; căci ce este istoria, dacă nu devenirea umanităţii?", se întreabă retoric autorul.

La rândul său, Felice Battaglia notează şi el că toţi acei „«care celebrează fiinţa ca obiect şi revendică pentru ea…perfecţia imuabilă sunt condamnaţi să ignore istoria»", de unde rezultă, corelând îndeosebi cele două opinii, ce se sprijină reciproc, că obiectul de studiu al filosofiei istoriei ar fi neîndoielnic devenirea umanităţii, şi nu fiinţa revendicată de gândirea filosofică greacă.

Dacă nu explicit, implicit a existat totuşi la greci o filosofie a istoriei, cuprinsă mai ales în miturile lor. Potrivit mitului, „muza istoriei este Clio. Ea este în acelaşi timp muza poeziei epice. Această uniune personală a două funcţii – remarcă Stern – arată că grecii au trebuit să simtă ceea ce noi ştim astăzi, graţie unei experienţe suplimentare de două mii cinci sute de ani, anume că în istoriografie linia de demarcaţie între adevărul istoric şi ficţiunea poetică este dificil să se traseze. În mod inevitabil, istoria conţine elemente fictive alături de adevăr, ea este făcută din documentare şi imaginaţie".

Având în vedere această dublă funcţie conferită mitului Clio, de muză a istoriei şi a poeziei epice, s-ar putea deci afirma, în lumina unei atare situaţii, că „grecii au respins prin anticipaţie realismul istoric al secolului al XIX-lea, care, prin gura istoricului german von Ranke, va impune istoriei obligaţia de a ne spune cum s-au petrecut lucrurile «în realitate»".

---

[11] *Ibidem*, p. 31.

Dar există şi alte păreri, vizibil contrare lui Ranke, susținute, spre exemplu, de Renan, Cournot, Carlyle, Dilthey, Croce, Windelband, Simmel, Gilson, Russell, Toynbee, Ricoeur etc., care gândesc că „istoricul trebuie să fie totodată artist, dotat cu imaginație", ceea ce ar vrea să însemne, conchide Stern, că tocmai „în această concepție contemporană triumfă mitul grec al lui Clio, muza istoriei şi a poeziei epice"[12].

Artişti ori savanți, istorici sau filosofi, ori şi una şi alta – în aşa fel sunt caracterizați istoricii, încât nu se mai ştie la un moment dat dacă sunt sau nu istorici, savanți, artişti ori filosofi –, grecii s-au arătat şi ei preocupați, aşadar, de problemele de filosofie a istoriei, chiar dacă au făcut-o sub forma mitului Clio[*]. Cu toate acestea, originile filosofiei istoriei nu pot fi reduse numai la prezența lor în gândirea greacă, pentru că, într-un fel sau altul, în mai mare ori în mai mică măsură, ele pot fi întâlnite şi la alte popoare, bunăoară la egipteni, evrei şi perşi.

Prevalându-se de concepţia lui Herodot, Vico, de pildă, încerca să acrediteze ideea că adevărata origine a filosofiei istoriei s-ar găsi în gândirea egiptenilor, întrucât ei sunt aceia „care au divizat tot timpul scurs anterior în trei vârste – vârsta dumnezeilor, vârsta eroilor, vârsta oamenilor".

Pe bună dreptate, Stern obiectează însă că „o simplă diviziune a timpului în perioade nu constituie totuşi o filosofie a istoriei", bineînțeles cu condiția să fim de acord că obiectul ei de cercetare nu se limitează doar la discutarea sau descifrarea mereu incitantului concept filosofic numit timp, în toate variantele sau ipostazele sale posibile, fizice şi psihice, biologice şi culturale, economice şi politice, antropologice şi divine etc.

Mai aproape de epoca noastră, Renan insistă de altminteri „asupra originii evreieşti a filosofiei istoriei. «Evreul – scrie autorul *Vieții lui Iisus* –…, grație unei specii de simț profetic…, a făcut să intre istoria în religie». Legând felul de umanitate de acela al poporului lor, gânditorii evrei au fost primii care, după Renan, au avut grija unei teorii generale despre mersul speciei noastre".

---

[12] *Ibidem*, p. 35; vezi şi Felice Battaglia, *La valeur dans l'histoire*, Paris, 1955, p. 14.

[*] Clio nu este singurul mit, şi nici cel mai important pentru explicarea istoriei omenirii. O abordare complexă şi extrem de interesantă a tematicii miturilor, inclusiv a raporturilor dintre mit şi istorie, vezi în Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, vol. II, Éditions Montaigne, Paris, 1960, p. 153-321.

Alături de evrei, Renan şi mai recent Toynbee menţionează numele perşilor, care au avut şi ei, de asemenea, preocupări îndelungate de filosofie a istoriei, de apropriere „«a unui plan divin ce ne este relevat în această privire fragmentară, dar care transcende puterile noastre umane de percepţie şi de înţelegere»”.

Ulterior, acest plan divin avea să-şi găsească un loc central în creştinism, un loc de primă şi chiar unică referinţă. Acesta este motivul, de altfel, pentru care „se consideră în general filosofia istoriei ca o creaţie a creştinismului şi mai ales a Sfântului Augustin”, autorul lucrării *De civitate Dei*, adică *Despre cetatea lui Dumnezeu*.

Sub o formă concentrată, reţinem că în viziunea Sf. Augustin „istoria este o luptă perpetuă între două cetăţi amestecate: cetatea terestră - *civitas terrena* – şi cetatea lui Dumnezeu – *civitas coelestis* sau *civitas Dei*”[13].

Prima este cetatea diavolului, în ea domină nelegiuirile şi interesele materiale, primare, pe când „cetatea lui Dumnezeu este mica comunitate a sfinţilor şi a drepţilor predestinaţi salvării eterne. Ea constituie veritabila cetate eternă, o Romă spirituală în care armele barbarilor nu mai pot să distrugă. Primii reprezentanţi ai acestor două cetăţi au fost Cain şi Abel”.

Potrivit gândirii Sf. Augustin, lupta dintre aceste două tipuri de cetăţi în final va da câştig de cauză „cetăţii lui Dumnezeu asupra cetăţii diavolului. Dumnezeu vrea să salveze o parte a umanităţii, pentru a arăta îndurarea sa, însă el nu vrea să salveze decât o minoritate”. Ceilalţi oameni, majoritatea, rămân pe veci condamnaţi diavolului. „În acest fel, divinitatea vrea să arate ceea ce ar merita toţi oamenii”.

Mai mult, o dată atins scopul final, înfăptuirea dreptei judecăţi de Apoi, deci o dată cu „această realizare a împărăţiei cerurilor se va termina drama istoriei”. Evident că, atunci, se va termina şi cu istoria, deşi se crede că „acest sfârşit al istoriei nu va echivala cu sfârşitul tuturor lucrurilor. El va fi un fel de «a opta zi fără sfârşit, duminica eternă»”.

În această duminică eternă, cum îşi imagina Sf. Augustin, „«noi vom fi în repaus şi ne vom vedea; ne vom vedea şi ne vom iubi; ne vom iubi şi ne vom slăvi. Iată ceea ce noi vom avea la sfârşit fără sfârşit; căci ce alt sfârşit poate să existe pentru noi decât de a ajunge la împărăţia care nu trebuie să aibă sfârşit?»”.

---

[13] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 37.

Replica lui Stern este promptă şi cât se poate de logică, şi de aceea aderăm la ea fără rezerve, respectiv că un atare sfârşit, „dacă există un sfârşit fără sfârşit, acesta nu mai este totuşi istorie, deoarece în această cetate preafericită… nu va mai exista «stimularea nevoii»” .

Or, nici un om de bună-credinţă nu se va îndoi că „o lume fără stimularea nevoii, fără dorinţe, fără invidii va fi o lume fără istorie; pentru că – Vico, Kant, Hegel şi Marx ne vor arăta mai târziu – invidiile, pasiunile şi nevoile formează materia necesară mediului în care istoria poate să-şi continue mersul său”[14].

Ca o concluzie de ordin general, în măsură să pună mai bine în lumină evoluţia gândirii occidentale, nu este lipsit de interes să notăm şi mai cu seamă să reflectăm asupra următoarei observaţii formulată de Alfred Stern, anume că, „interpretând istoria ca realizarea unui plan divin, pentru a asigura salvarea finală a umanităţii, Sfântul Augustin va arăta că ansamblul istoriei este susceptibil să fie interpretat şi înţeles printr-o idee unitară. Astfel, el va da filosofiei istoriei impulsul său decisiv. Că se acceptă ori se respinge interpretarea sa – şi eu o resping în mod natural –, rămâne faptul că datorită Sfântului Augustin lumea occidentală a dobândit convingerea că ansamblul istoriei *este* interpretabil. De aici a provenit întreaga noastră filosofie a istoriei, care, în fond, este o serie de tentative de a interpreta ansamblul istoriei umane”[15].

Curios şi interesant, deopotrivă, este că interpretarea pe care o dă Sf. Augustin istoriei e contestată nu numai de autori de genul lui Alfred Stern, dar şi de personalităţi cu făţişe opţiuni religioase, cum sunt, spre exemplu, Ernst Troeltsch (teolog protestant), Max Scheler (catolic), George Santayana (adept al catolicismului spaniol)[*] etc.

Stern se dovedeşte a fi însă ceva mai maleabil, poate că chiar mai precaut în aprecieri, fiindcă el consideră, spre deosebire de Hans Reichenbach, bunăoară, că „ar fi ridicol să se impute Sfântului

---

[14] *Ibidem*, p. 38. Alte opinii, convergente sau divergente, vezi în Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Plon, Paris, 1961, p. 32-44; Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*, Editura Paideia, Bucureşti, 1994, p. 174-176; Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei*?, Editura Vremea, Bucureşti, 1994, p. 48-49; *Replici la Fukuyama* (Allan Bloom), în *op. cit.*, 52-58.

[15] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 40. Peste veacuri, ideea de „ansamblu” în istorie şi de „semnificaţie” a istoriei avea să facă obiectul unor minuţioase preocupări ale unor reputaţi filosofi ai istoriei. În acest sens, drept dovadă, vezi Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, *ed. cit.*, p. 16 şi urm.

[*] Cf. Alfred Stern, *op. cit.*, p. 39.

Augustin de a fi dat un răspuns naiv la chestiunea semnificației istoriei. Răspunsul său era conceput în stilul intelectual al timpului şi se înțelege că acel răspuns a putut să satisfacă timpul său. Încurajate de exemplul său, celelalte epoci vor da alte răspunsuri, mai puțin naive”.

Este, într-adevăr, un punct de vedere realist, deşi nu-i deloc exclus ca în istoria ştiinței, a culturii şi a filosofiei universale să existe şi răspunsuri sau măcar sugestii la unele probleme ce depăşesc cu mult epoca autorilor lor.

2. ***Starea teologică, metafizică şi pozitivă a filosofiei istoriei***

În orice caz, înclinăm să credem că Stern are dreptate când observă că „filosofia istoriei a Sfântului Augustin aparține, cu siguranță, la ceea ce Auguste Comte numea starea teologică”, înainte de toate pentru motivul că el îşi „reprezenta efectiv toate formele istoriei ca produse de acțiunea directă a unor «agenți supranaturali». De altmiteri, această filosofie a istoriei conține mult mai puțină istorie propriu-zisă decât istoria biblică”[16].

În continuare, începând mai ales cu secolul al XVIII-lea, „filosofia istoriei intră în faza sa modernă. Cine este acela care a fundat filosofia modernă a istoriei? După germanul Troeltsch, acesta a fost francezul Voltaire; după francezul Michelet, acesta a fost italianul Giambattista Vico. În ceea ce ne priveşte – precizează Stern – „noi suntem înclinați să gândim că fundarea filosofiei istoriei în sens modern este opera acestor două genii, care se completează în modul cel mai fericit”.

Cu toate acestea, nu-i mai puțin adevărat că „Vico a avut prioritatea”, dacă nu omitem împrejurarea de referință că „în 1725 el va publica cartea sa… – *Principii ale unei ştiințe noi relative la natura comună a națiunilor* –, care constituie începutul secularizării filosofiei istoriei. Cum spune cu justețe Friedrich Meinecke, această carte a lui Vico este un «novum organum» al gândirii istorice”.

În esență, meritul său incontestabil constă în faptul că, deşi „va rămâne ataşat concepției creştine a istoriei, acceptând pozițiile fundamentale ale Sfântului Augustin şi ale lui Bossuet”, gânditorul napolitan a sesizat necesitatea „cercetării legilor *naturale* ale istoriei sau…«cursul *natural* al lucrurilor umane ele însele (*il Natural Corso délle medésine cose umane*)», independent de intervenția supranaturală. Aceasta a fost cea mai mare descoperire a lui Vico, că

[16] *Ibidem*, p. 40.

«lumea socială a fost în mod cert făcută de oameni», de unde rezultă că se *poate* şi că *trebuie* să-i găsim principiile în modificările inteligenţei noastre umane”[17].

În celălalt caz, al filosofului francez Voltaire, se cuvine să remarcăm dintr-un început că o dată cu el „istoriografia şi filosofia istoriei intră definitiv în fazele lor moderne. Prin al său *Eseu asupra moravurilor şi spiritului naţiunilor*, Voltaire face o revoluţie în maniera de a scrie istoria, ca şi în aceea de a o interpreta”[18].

În acest sens, există un acord aproape unanim că „prima idee nouă a lui Voltaire a fost de a face istoria civilizaţiilor şi nu a regilor”. În chip logic, de aici decurge cea de „a doua idee nouă a lui Voltaire, aceea a unui principiu selectiv, în mod conştient aplicat de istoric. Dacă Descartes a văzut în necesitatea unei atare selecţii una dintre tarele istoriografiei, Voltaire a văzut una dintre aceste forţe, un mijloc de a supune întreaga interpretare a istoriei unui ideal, unei valori directoare”.

În această perspectivă particulară, a epocii gânditorului francez, este bine să reţinem că „valoarea directoare, idealul în virtutea căruia Voltaire interpreta istoria umanităţii a fost acela al filosofiei luminilor: idealul progresului umanităţii spre raţiune, libertate, toleranţă, pace, perfecţiunea spiritului în domeniile artelor şi ştiinţelor”[19].

Dacă am intra în detalii, fără îndoială că unele dintre judecăţile sale nu pot să nu suscite anumite controverse. Dar nu controversele sunt atât de importante, cât contribuţiile reale pe care Voltaire le-a adus la edificarea istoriografiei şi a filosofiei istoriei, cum este, de pildă, opţiunea sa de a face „istoria lumii şi nu a lumii occidentale singure”. Detaşându-se sau chiar depăşind „provincialismul istoric, Voltaire a făcut, de asemenea, un pas decisiv spre secularizarea totală a istoriei”, pentru că el este acela care va contesta „monopolul moralei iudeo-creştine şi va arăta că morala este posibilă şi fără creştinism”[20]. Mai mult, în comparaţie cu Sf. Augustin şi Bossuet, şi nu numai cu ei, filosoful iluminist „căuta să interpreteze evenimentele – istorice şi naturale – ca produse necesare ale legilor universale”[21].

---

[17] *Ibidem*, p. 41.

[18] *Ibidem*, p. 42.

[19] *Ibidem*, p. 43. Alte aprecieri la adresa filosofiei „luminilor”, vezi în Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, *ed. cit.*, p. 312 şi urm.; P. P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. IV, Colecţia Filosofică „Cugetarea”, Bucureşti, 1944, p. 141-202.

[20] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 44.

[21] *Ibidem*, p. 44-45.

Deşi el recurge încă la termenul de providenţă, trebuie să se ţină totuşi cont că „providenţa la Voltaire nu mai este aceea a lui Bossuet… La el providenţa pierde caracterul său teologic şi se converteşte într-o forţă metafizică. Asistăm deci, la Voltaire, la trecerea filosofiei istoriei de la starea teologică la starea metafizică”.

Drumul deschis de autorul lucrării *Secolul lui Louis al XIV-lea* este continuat de Condorcet, dar la acesta „providenţa dispare din interpretarea filosofică a istoriei, iar «progresul indefinit» al umanităţii devine o forţă naturală irezistibilă”[22].

Aşa încât, se poate spune că, datorită lui Condorcet[*], căruia i se alătură – dată fiind comunitatea lor de gândire – Turgot, Hume, Gibbon, Buckle, Taine şi Comte, „filosofia istoriei a atins starea pozitivă, care, după acesta din urmă, ar trebui să constituie starea definitivă a umanităţii”.

Stern nu îmbrăţişează însă întru totul opinia întemeietorului pozitivizmului (Auguste Comte), fiindcă el scrie mai departe că, „după ce a atins starea sa pozitivă cu Condorcet şi Hume, Buckle, Taine şi Comte, filosofia istoriei redevine metafizică cu Hegel şi teologică cu Toynbee, în zilele noastre”.

În ambele cazuri, al lui Hegel şi Toynbee, autorul german intră adânc în miezul gândirii lor, sesizează subtil o suită de nuanţe, le reliefează particularităţile, consemnează diverse aprecieri – pro sau contra – la adresa filosofiei istoriei pe care au promovat-o ei, face pertinent o serie de asocieri şi disocieri cu alte mari personalităţi, cum sunt, spre exemplu, Augustin, Bossuet, Goethe, Cassirer, Sidney Hook, Gibbon, Fraser, Spengler etc.

În ceea ce îl priveşte pe Hegel, disputa se desfăşoară, la urma urmei, în jurul ideii dacă filosofia istoriei a sa poate fi considerată ca o revenire la starea teologică sau, dimpotrivă, ea se dovedeşte a fi o reîntoarcere, pe un alt plan, la starea ei metafizică.

Desigur, există destule motive în lumina cărora s-ar putea susţine că, în fond, gândirea filosofico-istorică a lui Hegel este prin excelenţă o incontestabilă reactualizare a stării teologice a filosofiei istoriei, deoarece „«Dumnezeu guvernează lumea, declară el, iar conţinutul guvernării sale, realizarea planului său este istoria universală». Pentru Hegel, de asemenea, istoria este «o teodicee, o justificare a lui Dumnezeu». Istoria universală…, de altfel, «este

---

[22] *Ibidem*, p. 45. În legătură cu sensurile şi definirea termenului de *metafizică*, vezi şi Mircea Florian, *Filosofie generală*, Editura Garamond, Bucureşti, 1995, p. 150-151.

[*] Elogiat până şi de pesimistul Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*, *ed. cit.*, p. 57.

desfăşurarea spiritului în timp», şi acest spirit este divin. La Hegel, spune Cassirer, «Dumnezeu nu are numai istorie; el este istoria». Iar filosoful american Sidney Hook gândeşte că istoria, în înțelesul lui Hegel, este «autobiografia lui Dumnezeu»”.

Stern nu se lasă totuşi convins de astfel de argumente şi consideră că „filosofia istoriei hegeliene reprezintă starea metafizică mai degrabă decât starea teologică a acestei discipline, căci Dumnezeul lui Hegel este abstract, el este absolutul sau ideea logică care există în primul rând ca un sistem de concepte precosmice, cufundat în sfera inconştientă a naturii, trezindu-se la conştiinţă în om sub forma spiritului subiectiv, realizându-se apoi în istorie ca spirit obiectiv, creând instituţiile sociale, dreptul, statul, etica etc. În cele din urmă, absolutul se reîntoarce la el însuşi, îmbogăţit şi perfecţionat ca artă, religie şi filosofie”[23].

În virtutea acestei interpretări, într-adevăr nu lipsită de interes, analistul german desprinde concluzia că la autorul lucrării *Prelegeri de filosofia istoriei*[*] „este deci vorba de forțe mai curând metafizice decât de agenți supranaturali, iar terminologia teologică a lui Hegel ar putea fi considerată ca o concesie semantică făcută ortodoxiei luterane, puternic sprijin al monarhiei prusiene pe care «filosoful statului prusian» voia să o susțină”[24].

Un alt argument invocat de Stern este acela că, în plus, „caracterul mai degrabă accidental al acestei terminologii se descoperă şi în faptul că, după Hegel, nu în religie spiritul absolut atinge supremul grad al cunoaşterii de sine, ci în filosofie, singura expresie «adecvată» a ideii absolute”.

Spre deosebire de Hegel, gândirea lui Toynbee nu ridică nici un fel de îndoieli, pentru că, în mod cert, filosofia sa a istoriei este „o revenire totală la starea *teologică*”, de vreme ce, la el, bunăoară, „Dumnezeu nu este numai un fapt istoric, ci este supremul fapt istoric, iar religia este singurul subiect ce merită atenția istoricului…Transformarea istoriei în teologie – iată cheia de boltă a întregii filosofii a istoriei a lui Toynbee”[25].

Această reîntoarcere a filosofiei istoriei la teologie, cum o atestă îndeosebi gândirea contemporanului nostru Arnold Toynbee, ne permite să constatăm şi totodată să fim de acord cu ideea că „legea

---

[23] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 46.

[*] În cadrul acestor dispute, prin comparație, vezi şi analizele dezvoltate asupra filosofiei istoriei a lui Hegel de Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*, *ed. cit.*, p. 58-63, şi de C. I. Gulian, *Hegel sau filosofia crizei*, Editura Academiei, Bucureşti, 1970, p. 167-198.

[24] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 46-47.

[25] *Ibidem*, p. 47.

celor trei stări a lui Comte nu descrie evoluția istorică a acestei discipline. Ea nu poate să claseze toate manifestările sale”, cu atât mai mult, cu cât materialismul istoric, de pildă, „nu este nici teologic, nici metafizic, nici pozitiv”.

3. ***Clasificarea sistemelor de filosofie a istoriei în sisteme speculative şi sisteme critice***

De aceea, vădit resemnat, Stern consideră că este mai nimerit „să lăsăm deoparte orice tentativă de a găsi o lege ce descrie mersul istoric al filosofie istoriei, căci o atare lege probabil nu există”. Există, în schimb, posibilitatea să clasificăm „sistemele de filosofie a istoriei în două clase: sistemele *speculative* şi sistemele *critice*”.

În principal, primul tip de sisteme se caracterizează prin faptul că ele „caută să stabilească o teorie generală a evoluției istoriei de la începuturi la sfârşitul său, caută să determine legile, scopul, sensul, valoarea” istoriei omenirii. În puține cuvinte, am putea spune deci că aceste sisteme „se străduiesc să profetizeze cursul istoriei”, adică naşterea, evoluția şi sfârşitul ei. Aşa se face că, dacă nu toate, „aproape toate marile sisteme de filosofie a istoriei – de la Sfântul Augustin la Hegel şi Toynbee – aparțin acestui tip speculativ”, de factură teologică.

Împotriva acestor sisteme, cu „pretenții teologice universaliste”, s-au ridicat numeroase voci, cele mai multe de un incontestabil prestigiu, s-au ridicat în primul rând „istoricii de profesie”[26] – spre exemplu Jacob Burckhardt –, dar şi unii recunoscuți teoreticieni, între care am aminti aici numele lui Karl R. Popper[*] şi H. I. Marrou.

În legătură cu cea de a doua categorie de sisteme de filosofia istoriei, mai ales în comparație cu sistemele speculative[*], în esență ar

---

[26] *Ibidem*, p. 49.

[*] Uneori însă uluitor de superficial în aprecieri. În viziunea sa, bunăoară, Hegel „este un scriitor indigest” şi fără talent. „Stilul său este «fără îndoială scandalos». Iar în privința scrierilor sale, el este la superlativ numai în remarcabila sa lipsă de originalitate… El a dedicat aceste reflecții şi metode de împrumut cu încăpățânare… unui singur scop: acela de a lupta împotriva societății deschise, slujindu-l astfel pe patronul său, Frederic Wilhelm de Prusia… Şi toată povestea lui Hegel nu ar merita de fapt să fie spusă, dacă nu ar fi avut consecințe mai sinistre, care ne arată cât de uşor un clovn poate ajunge un «făuritor al istoriei»”, apud Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei şi ultimului om*, *ed. cit.*, p. 302.

[*] Pentru formarea unei imagini cât mai complete asupra acestor sisteme, vezi şi Nicolae Berdeaev, *op. cit.*, p. 23-85; Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Éditions du Seuil, Paris, 1955, p. 80-102; Nicolae Bagdasar, *N. Berdeaev – filosof al istoriei*, în „Revista de Filosofie”, nr. 3, 1968, p. 297-

fi de reținut că aspirațiile lor „sunt mult mai modeste: ele se limitează la determinarea condițiilor logice, epistemologice şi axiologice ale istoriei. Cum spune Raymond Aron, analiza cunoaşterii istorice este în filosofia speculativă a istoriei ceea ce critica kantiană este în metafizica dogmatică”.

Stern nu împărtăşeşte deloc acest punct de vedere, susținut de Aron, pentru motivul că „nu Kant a fost totuşi acela care a creat filosofia critică a istoriei. Critica lui Kant se limita la metafizica dogmatică a cunoaşterii şi a moralei, în timp ce filosofia sa a istoriei va rămâne speculativă, teologică, metafizică”.

În sprijinul poziției sale, criticul german argumentează că filosoful de la Königsberg „a scris eseul său asupra istoriei universale în 1784, trei ani după ce a publicat a sa *Critică a rațiunii pure*. Acest eseu nu dezvăluie însă nici o ampretă a criticismului filosofic. Istoria, după Kant, este îndeplinirea unui plan prestabilit de o forță metafizică numită «natură» sau, uneori, «Providență». Ea este dotată cu «înțelepciune» (*Weisheit*), iar oamenii, deşi ignoră intențiile acestei înțelepciuni a naturii, ei le realizează în mod inconştient. Până în acest punct, Kant merge pe calea trasată de Vico. *Conținutul* acestui plan este acela care dă un caracter specific concepției kantiene asupra istoriei”.

În interpretarea lui Stern, prin urmare, premisa de la care porneşte Kant este aceea că, „înzestrând omul cu rațiune şi libertate, natura «a voit» ca tot ceea ce, în om, depăşeşte existența sa animală să fie realizat prin el însuşi. Mijlocul folosit de natură pentru a forța omul să dezvolte toate dispozițiile sale este, potrivit lui Kant, antagonismul”.

Aidoma atâtor altor gânditori, cum este Heraclit, de pildă, autorul *Criticii rațiunii pure* „exaltă discordia dintre oameni, căci fără ea, ei ar deveni victime ale înclinării lor spre comoditate, spre lâncezeală. Dar, «din fericire», oamenii sunt posedați de invidie, vanitate, cupiditate, voință de putere. Fără aceste vicii, spune Kant, toate excelentele dispoziții ale omului ar rămâne atrofice”.

Cu alte cuvinte, teza invocată de filosoful german este aceea că la baza acțiunii oamenilor stau tocmai aceste vicii – înainte de toate, invidia – , iar datorită lor „omul învață să folosească rațiunea sa şi astfel el realizează gradual toate dispozițiile sale”[27].

306; Matei Călinescu, *Cinci fețe ale modernității*, Editura Univers, Bucureşti, 1995, p. 60-68.

[27] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 50.

În ultimă instanță, s-ar putea deci spune că miezul gândirii kantiene, cel puțin aşa cum o prezintă Alfred Stern, îşi găseşte în fondul ei expresia în ideea că, „chiar această insociabilitate, care împinge oamenii la un *bellum omnium contra omnes*, îi forțează, în final, să realizeze o perfectă structură politică, în care libertatea fiecăruia poate să coexiste cu libertatea celuilalt”[28].

Toate acestea denotă totodată că, „prin războaie distructive şi armamente costisitoare, natura constrânge oamenii şi statele să depăşească antagonismelor lor, «să iasă din starea anarhică a sălbaticilor şi să intre într-o ligă a națiunilor», garantând securitatea celui mai slab dintre state. Este aici o idee pe care Kant o va dezvolta mai târziu în lucrarea sa despre pacea eternă”.

Deşi Stern o apreciază drept „frumoasă şi nobilă”, filosofia lui Kant asupra istoriei, conturată de el îndeosebi în minusculul eseu *Ideea unei istorii universale cu intenții cosmopolite*, nu se dovedeşte totuşi a fi „o filosofie *critică* a istoriei”.

Nu este aşa ceva, nu este ceea ce se pretinde sau se crede, întrucât, „considerând natura ca o forță metaempirică, ascunsă în spatele fenomenelor, atribuindu-i voință şi intenții, înzestrând-o cu înțelepciune şi acordându-i un plan de a conduce prin cauze finale, Kant va transforma natura într-o putere metafizică ce dirijează istoria de o manieră teleologică. Schițând acest plan, Kant va prezenta o doctrină generală a istoriei încă de la începuturile sale, cu o evaluare a sensului său şi o prezicere asupra viitorului. În consecință, filosofia istoriei kantiene este metafizică, speculativă, teleologică, panoramică, profetică; ea nu este critică”.

4. *Epoca dogmatică, sceptică şi critică a filosofiei istoriei*

Un punct de vedere radical opus, evident că şi controversat, îl întâlnim la neokantianul Heinrich Rickert, care „a crezut că poate să distingă trei epoci ale filosofiei istoriei: o perioadă dogmatică, una sceptică şi una critică. În ea însăşi – remarcă Stern –, această diviziune nu ridică obiecții; eu nu pot însă să accept felul în care Rickert o aplică, pentru că el nu consideră numai filosofia istoriei kantiene drept «critică», ci şi pe aceea a lui Hegel şi a lui Fichte”.

O atare judecată – a lui Rickert –, fie că e de existență, fie că e de valoare, este inexactă, cum de altmiteri s-a şi demonstrat, fiindcă „filosofia istoriei hegeliene este prototipul unei doctrine teleologice, speculative, metafizice, panoramice şi, prin urmare, contrarul unei

---

[28] *Ibidem*, p. 50-51.

concepții critice". Nici la Fichte, de asemenea, nu poate fi vorba de o filosofie critică a istoriei, de vreme ce şi el vede „istoria ca o evoluție spre un scop ultim, anume ca sinteza rațiunii şi a libertății, dincolo de antagonismul lor în epoca luminilor".

Dată fiind această situație, de realitatea căreia el nu se îndoieşte, Stern conchide fără ezitare că „filosofia critică a istoriei este postkantiană, postfichteiană şi posthegeliană. Ea începe cu Dilthey"[29], pentru că el este primul gânditor care „va inagura, în 1883, perioada filosofiei critice a istoriei. El este acela care va răspândi termenul şi conceptul de «critică a rațiunii istorice». El a avut chiar intenția de a da operei sale principale titlul de … *Critică a rațiunii istorice*, dar o va publica mai târziu ca… *Introducere în ştiințele spiritului*" .

Se prea poate să fie astfel, cum ne documentează acest perspicace autor; se cuvine însă să amintim aici totodată că există şi alte opinii, spre exemplu aceea a lui Henri Sée, care consideră că adevăratul întemeietor al filosofiei critice a istoriei este Cournot şi nicidecum Dilthey.

În orice caz, nu este lipsit de interes să ne oprim totuşi asupra câtorva aspecte ale gândirii filosofului german, în mare parte invocate de Stern drept argumente concludente pentru teza sa, respectiv că „ceea ce Dilthey va imputa marilor sisteme speculative ale filosofiei istoriei va fi mai cu seamă ambiția lor de a determina *sensul* şi *valoarea* istoriei umane în ansamblul ei".

În eventualitatea, de altfel vădit discutabilă, că „filosoful istoriei ar fi tentat să găsească rădăcinile conceptelor de valoare şi de sens în conştiința de sine însuşi, el ar descoperi, după Dilthey, că «valoarea şi regula nu există decât în raport cu sistemul nostru de energii şi că … o aranjare a realității nu poate să aibă niciodată o *valoare în sine*, ci doar o *valoare în raport* cu un sistem de energii»".

Altfel spus, ceva mai limpede, gânditorul german lasă deci să se înțeleagă că „fiecare formulă prin care noi exprimăm sensul istoriei… nu este decât un reflex al vieții noastre interioare. Chiar ideea de progres al istoriei îi pare că rezidă mai puțin în ideea unui scop obiectiv decât în … experiența interioară a voinței noastre în luptă. Această experiență interioară noi o proiectăm în afară, în istorie, sub forma imaginii unui *progres* general".

---

[29] *Ibidem*, p. 51. Alte interpretări – asemănătoare sau poate că pe alocuri radical diferite – asupra filosofiei lui Kant, Fichte şi Hegel, vezi în Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei şi ultimului om*, *ed. cit.*, p. 57-63; Nicolae Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei,* vol. I, *ed. cit.*, p. XV-XXI.

Uşor de anticipat, dar mai greu de acceptat în totalitatea ei, încheierea la care ajunge Stern este că, „negând un sens şi o valoare în sine, afirmând *relativitatea* ideilor de valoare, de sens şi de progres în raport cu sistemul nostru de energii psihice, Dilthey va rupe rădăcinile metafizice ale filosofiei speculative a istoriei”[30].

Este însă dificil de stabilit exact în ce mod este interpretată şi mai ales valorificată aici gândirea filosofului german. Pentru că, ținând seama de analizele de până acum, oricât de sumare vor fi fost ele, noi ne socotim îndreptățiți să credem că Dilthey pune un accent deosebit pe rolul psihologiei – al unei anumite psihologii (descriptivă şi analitică) sau al unei particulare trăiri şi înțelegerii[*] – în explicarea evenimentelor istorice. De altminteri, Stern însuşi recunoaşte că „unele tentative moderne de a explica evoluția istorică de o manieră teleologică nu au făcut decât să justifice *critica psihologică a filosofiei istoriei* (subl. ns.) a lui Dilthey”.

Or, tocmai examinarea comparativă a unor asemenea tentative produce multă nedumerire, una dintre acestea, bunăoară, fiind strâns legată de numele lui Nietzsche, gânditorul care „a căutat să interpreteze întreaga istorie a civilizației occidentale pornind de la tragedia greacă până la sfârşitul secolului al XIX-lea ca tinzând spre reunificarea principiilor «apolinic» şi «dionisiac» în drama muzicală a lui Richard Wagner. Dar, câțiva ani mai târziu, după ce a rupt cu Wagner, Nietzsche şi-a dat seama de motivele pur subiective şi efemere ale interpretării sale teleologice a istoriei şi se va lipsi de tendința sa juvenilă de a înconjura idiolii săi «de o aureolă istorică»”.

Se ridică însă întrebarea: cum ar putea sau cum ar trebui să fie luată această constatare, de vreme ce, pe de o parte, încercarea făcută de Nietzsche justifică critica psihologică întreprinsă de Dilthey, iar pe de altă parte autorul lucrării *Naşterea tragediei* renunță la motivele subiective ale interpretării pe care el o dă istoriei?

Argumentarea lui Stern este cu atât mai greu de înțeles, cu cât el vede cu aceeaşi ochi şi tentativa lui Husserl, de pildă, de a da „o nouă filosofie speculativă, teleologică şi panoramică a istoriei. Este vorba, după el – continuă exegetul german –, de a dezvolta «ideea istorico-filosofică sau sensul teleologic al omului european». Motivele acestei întreprinderi au fost personale: situația lui Husserl, mult timp liderul

---

[30] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 52.

[*] O expunere destul de amănunțită şi de bun-simț a filosofiei istoriei a lui Dilthey, vezi în Nicolae Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*, vol. I, *ed. cit.*, p. 4-29.

admirat al filosofiei germane, într-o Germanie nazistă, care îl respingea ca evreu”.

Intenția sa, prin urmare, era aceea să demonstreze că „omul european s-a născut în Grecia, între al şaptelea şi al şaselea secol înaintea erei noastre, cu ideea unei «sarcini infinite». Înseamnă că aceasta caracterizează filosofia occidentală şi ştiința sa. Cu filosofia greacă, europeanul se transformă dintr-o ființă pur biologică într-o ființă spirituală, reprezentantă a unei «umanități cu sarcini infinite»”.

Un atare scop urmărit de fenomenologul german se legitima prin credința sa că civilizația şi implicit filosofia europeană se aflau într-o acută criză a existenței lor, care „a permis ştiințelor de a se consacra unui «obiectivism» fără limite, unui naturalism care uită rădăcinile subiective ale ştiinței”[31].

Ieşirea din acest impas, socotea Husserl, nu era posibilă decât pe calea fenomenologiei transcendentale[*], a filosofiei sale, singura în măsură „să depăşească obiectivismul spiritului ştiințific modern şi, cu el, criza civilizației europene – aceasta printr-o restaurare a priorității subiectului sau spiritului ca sursă a oricărei ştiințe, inclusiv a ştiinței naturii”.

Intervenind aici, Stern produce şi mai multă derută, fiindcă el apreciază că „această interpretare husserliană a istoriei spiritului european, plecând de la filosofii greci până la fenomenologia transcendentală, se datorează unei perspective foarte personale, în raport cu ceea ce Dilthey numea «experiența interioară a voinței în luptă»”. În plus, autorul la care ne referim acum direct consideră că „această «teleologie a istoriei europene», pe care Husserl o va elabora în ajunul celui de al doilea război mondial, a fost în legătură intimă cu «sistemul său de energii», în luptă cu o lume istorică adversă”.

În cele din urmă, destul de ambiguu, Stern conchide că „acest gen de filosofie speculativă, teleologică asupra istoriei tinde să eternizeze perspectivele personale ale unui filosof, adesea efemere şi condiționate de interesele sale momentane, şi să le prezinte drept scopuri obiective ale întregii evoluții istorice”.

La întrebarea, pe care şi-o pune el însuşi, „cum ar putea asemenea tendințe să scape provincialismelor filosofice?”, răspunsul său este de-a dreptul surprinzător, anume că „filosofia *critică* a istoriei este chemată să demaşte acest fel de iluzii”[32], adică tocmai acele

[31] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 53.
[*] Pentru definirea acestei sintagme, în linii mari, vezi Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 191-197.
[32] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 54.

tentative – de genul lui Nietzsche şi Husserl – care şi-au propus să explice istoria de pe poziţii subiective, strict personale. Numai că, paradoxal, filosofia critică a istoriei a lui Dilthey, chemată să pună în lumină caracterul iluzoriu al unor astfel de tentative, este ea însăşi suspectă de subiectivism şi fireşte că şi de psihologism, de vreme ce se raportează pregnant şi în dese rânduri la „experienţa interioară", „sistemul de energii psihice", „voinţă în luptă" etc.

Aşa încât, dată fiind această diversitate de opinii, de cele mai multe ori aprig controversate, ne vedem nevoiţi să aducem din nou în câmpul atenţiei noţiunea de istorie, căci de felul în care este ea înţeleasă şi explicată, măcar în parte, depinde şi clarificarea şi mai ales legitimarea filosofiei istoriei.

În acest sens sau în această direcţie de reflecţie se cuvine să reamintim mai întâi că în ceea ce priveşte definirea istoriei ca ştiinţă discuţiile continuă[*], invocându-se mereu argumente dintre cele mai felurite, favorabile sau defavorabile. „Aceste argumente sunt de regulă de două tipuri: a) unicitatea obiectului; b) caracterul intuitiv al reconstituirii imaginii de ansamblu a trecutului"[33].

Dacă primul tip de argumente nu pare să stârnească prea multe îndoieli, întrucât nu „pune sub semnul întrebării caracterul ştiinţific al analizei istorice", cel de al doilea tip conturează o situaţie mai complicată şi mai complexă, pentru că el se află în strânsă legătură cu istoria tradiţională, nu rareori redusă la naraţiune sau povestire, ceea ce face ca dobândirea unei imagini de ansamblu să depindă de „mijloacele simţului comun" şi probabil de talentul fiecărui istoric cercetător.

Pentru limpezirea sau chiar evitarea acestei situaţii, unii autori propun să se renunţe la „ideea unui model unic" de ştiinţă şi să se admită, în schimb, posibilitatea mai multor „tipuri distincte de ştienţificitate".

În această eventualitate, „*culegerea faptelor istorice*", spre exemplu, ar putea fi considerată o primă operaţie ce demonstrează caracterul de ştiinţă al istoriei, deoarece „istoricul utilizează metode sistematice şi critice de obţinere a faptelor", ca să poată ajunge astfel la „*ansamblarea imaginii trecutului*"[34].

Trebuie totuşi să menţionăm şi desigur să şi reţinem că, în cazul „istoriei evenimenţiale tradiţionale, modalitatea în care se realizează ansamblarea diferitelor fapte într-o imagine generală a trecutului este

---

[*] Mai multe amănunte, deosebit de interesante, vezi în Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 147-153.

[33] Cătălin Zamfir, *op. cit.*, p. 57.

[34] *Ibidem*, p. 58.

în mod clar preştiinţifică"[35], de unde rezultă, cel puţin la fel de clar, că „o istorie pur evenimenţială nu se poate ridica la rangul de ştiinţă în ceea ce priveşte realizarea imaginii de ansamblu" asupra evenimentelor istorice petrecute în timp.

Depăşirea acestei dificultăţi ar fi posibilă dacă s-ar apela la aşa-numita istorie socială, fiindcă ea promovează, o dată cu dezvoltarea sa, „metode sistematice şi controlate, de tip ştiinţific", dimensiunea ştiinţifică a istoriei depinzând deci, în ultimă instanţă, de metodologia folosită de istoric.

Acestor două prime operaţii – culegerea faptelor istorice şi recurgerea la istoria socială –, ce sunt invocate pentru a demonstra statutul ştiinţific al istoriei, li se adaugă o a treia, respectiv actul explicativ.

Cătălin Zamfir crede că în planul istoriei evenimenţiale actul explicativ nu este convingător, nu poate pretinde ştiinţificitate. Dacă se are însă în vedere „introducerea perspectivei istoriei sociale, utilizarea mijloacelor explicative ale ştiinţelor generale (sociologie, antropologie culturală, psihologie) modifică substanţial situaţia, asigurând explicaţiei istorice un caracter ştiinţific".

Dar cine stabileşte sau în virtutea căror criterii se poate decreta că o explicaţie ori alta în istorie are, într-adevăr, caracter ştiinţific? Se pare că *obiectivitatea*, de vreme ce se consideră că, în fond şi la urma urmei, „criteriul suprem al caracterului ştiinţific al unei discipline este cel al *obiectivităţii*", scoasă în evidenţă, îndeobşte, de „constanţa rezultatelor", pentru că, de regulă, „cercetători diferiţi, utilizând aceleaşi tehnici de cercetare, ajung la rezultate similare", uneori poate că chiar identice.

Or, în viziunea autorului, tocmai aceste „tehnici sistematice de verificare a enunţurilor formulate de către istoric reprezintă un mijloc esenţial de asigurare a obiectivităţii", adică a caracterului ştiinţific al istoriei, fireşte că, implicit, şi al oricărei alte ştiinţe.

Subtil şi se pare că şi inspirat, Cătălin Zamfir ţine însă să precizeze la un moment dat, fără dubii, că „obiectivitatea există ca *ideal* al practicii istorice"[36], de unde ar decurge teza, dacă l-am înţeles bine, că istoria nu este totuşi ştiinţă, ci doar are drept ideal să devină ştiinţă[*].

---

[35] *Ibidem*, p. 58-59.
[36] *Ibidem*, p. 59.
[*] Câteva alte argumente împotriva istoriei ca ştiinţă, vezi în Nicolae Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*, vol. I, *ed. cit.*, p. 210 şi urm.

Dincolo de unele merite, pe care nu intenționăm să i le contestăm, mai cu seamă dacă nu omitem contextul spiritual rigid de dinainte de 1989, nu încape deloc îndoială că demonstrațiile acestui autor nu stau toate integral în picioare, din mai multe considerente. În primul rând, pentru că el discută istoria ca știință numai în raport cu trecutul, nu şi cu prezentul şi viitorul. Apoi, întrucât deseori explicațiile sale sunt excesiv de tehnicizante şi sociologizante, pe deplin valabile poate în cazul unui istoric-robot, străin de orice interese şi insensibil la dramele şi ororile istoriei.

În cu totul alți termeni gândeşte A. D. Xenopol, bunăoară, care a fost o autoritate în materie de istorie şi filosofia istoriei. Astfel, pornind de la situația în care se afla istoria la sfârşitul secolului trecut, dar mai ales de la scopul urmărit de numeroasele lucrări editate în perioada respectivă, acela de a conferi istoriei un statut științific, Xenopol aprecia că este în mod cert necesar „ca şi istoria să fie întemeiată pe principiile de care se călăuzesc toate științele, anume ca ea să generalizeze fenomenele din care se alcătuieşte şi aceste generalizări să fie formulate în legi obşteşti, de caracter universal, cu ajutorul cărora istoria să poată, ca şi celelalte științe, să prevadă viitorul”.

Ca element de referință, desprindem deci din acest text necesitatea actului generalizării, formularea unor legii universale, precum şi nevoia de anticipare a viitorului, toate laolaltă constituind, în rezumat, tot atâtea principii invocate de Xenopol în ideea definirii ori a reconsiderării istoriei ca ştiință.

Toate aceste principii, susținea el, erau strict necesare, iar o atare necesitate provenea din volumul imens de fapte adunate de-a lungul timpului, care nu erau încă prelucrate în chip științific. Se impunea, de aceea, ca noi principii să scoată istoria din situația în care se afla şi „să o înalțe pe piedestalul ştiinţific, singurul pe care se poate întemeia o cunoştinţă serioasă şi adevărată a vremurilor apuse”[37].

În virtutea acestor convingeri, teoreticianul român a criticat vehement felul în care a fost concepută istoria până la el, subliniind în consecință că „cea dintâi mare greşeală, comisă de toți învățații, este aceea de a privi istoria ca o ştiință singulară, pe care o clasifică între ştiințele morale, alături cu dreptul, morala, psihologia etc.”

În realitate, istoria „este o ştiință foarte vastă, ce s-ar aplica aproape la toate cunoştințele omeneşti”. Istoria, scrie răspicat

[37] A. D. Xenopol, *Scrieri sociale şi filosofice*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1967, p. 217.

Xenopol, este „o disciplină ce se îndeletniceşte cu dezvoltarea atât a lumii materiale, cât şi a celei intelectuale” sau spirituale.

Aşa încât, potrivit concepţiei sale, se poate vorbi nu numai de o istorie „a tuturor manifestărilor spiritului (istoria politică, culturală, istoria artelor, a religiilor, a ştiinţelor, a dreptului, a moralei, a formelor economice, a filosofiei” etc., ci se poate vorbi, de asemenea, şi de „o istorie a organismelor, o istorie a dezvoltării Pământului şi chiar, ipotetic, o istorie a dezvoltării universului”[38], opinie îmbrăţişată întrucâtva şi de Adrien Naville, căci şi el considera că „istoria este în chip esenţial monografică. Istoria completă ar fi monografia sau, să ni se îngăduie această expresie, biografia universului”[39].

Deşi se pare că Xenopol confundă totuşi istoria cu istoricitatea, istoricul român are însă perfectă dreptate când afirmă că „această dublă concepţie a lumii îşi are rădăcina şi explicarea în dualitatea formelor în care e turnat universul: spaţiul şi timpul, forme reale şi existente în afară de mintea omenească, şi nu numai forme ale acesteia, cum o vrea Kant. Spaţiul se întinde în afară de noi şi timpul curge neatârnat de noi; fără această concepţie fundamentală, istoria nu ar fi decât o uriaşă fantasmagorie”[40].

În lumina acestei concepţii, împărtăşită într-adevăr de mai mulţi istorici, moderni şi contemporani, Xenopol împarte faptele istorice în două mari categorii, respectiv în fapte succesive şi fapte de coexistenţă, avansând astfel ideea că istoria este o ştiinţă a „faptelor succesive”[41].

Spre deosebire de cele de coexistenţă, faptele succesive „nu se repetă niciodată în mod identic, ci ele sunt necontenit prefăcute prin curgerea timpului. Cu toate că şi faptele succesive pot înfăţişa oarecare asemănări, acestea nu alcătuiesc partea lor esenţială, ci aceasta este constituită tocmai din elementele deosebitoare”.

Gândirea lui Xenopol devine şi mai clară de îndată ce el conchide că „*în coexistenţă predomneşte deci asemănarea, în succesiune deosebirea. Ştiinţele coexistenţei vor fi sisteme de asemănări, ştiinţele succesive sisteme de deosebiri*”.

---

[38] *Ibidem*, p. 218.

[39] Adrien Naville, *Classification des sciences. Les idées maîtresses des sciences et leurs rapports*, Alcan, Paris, 1920, p. 174, apud Nicolae Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*, vol. I, *ed. cit.*, p. 214.

[40] A. D. Xenopol, *op. cit.*, p. 219.

[41] *Ibidem*, p. 220.

Diferite fiind faptele, diferite vor fi aşadar şi ştiinţele, după cum diferite vor fi şi principiile ce le călăuzesc, iar irepetabilitatea fenomenelor denotă imposibilitatea pentru istoric şi filosoful istoriei „de a închega în noţiuni şi judecăţi obşteşti producerea fenomenelor succesive, de a le formula în legi”[42].

Cu alte cuvinte, istoricul român era convins că generalizarea nu este posibilă decât pentru „noţiuni şi judecăţi asemănătoare”, pe de o parte, dar pe de altă parte el socotea necesar să atragă atenţia că „fenomenele succesive, fiind totdeauna unice, nu se pot subsuma şi închega în formule obşteşti”, adică în legi. Ca atare, legile, „în felul acelora ce ocârmuiesc producerea fenomenelor coexistente, care se reproduc şi se repetă necontenit aceleaşi, nu pot fi formulate în istorie, şi încercarea de a ridica pe *această cale* istoria la rangul de ştiinţă este o zadarnică opintire”.

Curios şi paradoxal, însă doar la prima vedere, pentru că Xenopol revine imediat şi face precizarea că „noţiunea de lege nu este cu totul străină disciplinei istorice. Trebuie numai bine precizat înţelesul şi întinderea pe care această noţiune poate să o aibă în istorie”.

Nutrind speranţa originalităţii, autorul se arată astfel pe deplin încredinţat că „o lege nu este şi nu poate fi decât rostirea, prin cugetare şi limbă, a fenomenului cum se manifestă o putere a naturii”[43], pentru ca apoi, în urma unor analize amănunţite, el să ajungă la concluzia că, în fond, „coexistenţa dă deci naştere la *legi*”, pe când „succesiunea la *serii*”.

În eventualitatea că, ne previne Xenopol, totuşi „succesiunea înfăţişează şi dă legi, acestea sunt cu totul abstracte *şi ocârmuiesc numai modul de lucrare al puterii, iar nicidecât producerea fenomenelor*”[44].

Aşa încât, după ce avansează ideea că istoria individualizează, idee întâlnită şi la alţi teoreticieni, în sensul că istoria este „o *cunoştinţă de fapte individuale*”, istoricul român consideră că nu mai poate fi amânată întrebarea dacă o asemenea cunoştinţă este totuna cu ştiinţa sau dacă, dimpotrivă, „împreună cu Schopenhauer, trebuie

---

42 *Ibidem*, p. 221. În culegerea *Generalităţi cu privire la studiile istorice*, 1911, p. 14 şi urm., Nicolae Iorga, se pare că mai puţin nuanţat decât Xenopol, aprecia şi el că în domeniul istoriei nu există legi, de genul acelora specifice naturii.

43 A. D. Xenopol, *op. cit.*, p. 222.

44 *Ibidem*, p. 224.

aruncată istoria afară din câmpul ştiinţei (*Wissenschaft*) în acela al simplei cunoştinţe (*Wissen*)?”

În mod sigur, răspunde el, până în prezent ştiinţa în genere a fost „definită ca un sistem de adevăruri generale sau mai bine zis universale”. Drept urmare, invocând această perspectivă, Xenopol se crede îndreptăţit să scrie că „mintea noastră protestează contra descalificării ştiinţifice a istoriei, pentru un temei foarte simplu: pentru că definirea ştiinţei a fost dată într-un chip prea îngust”[45], în înţelesul că ea a fost limitată doar la ştiinţele naturii.

Încheierea sa, ce se vrea a fi un fel de soluţionare a problemei în discuţie, bineînţeles în măsura în care se consimte că „definirea ştiinţei ca sistem de adevăruri universale este deci prea îngustă”, fără îndoială că e firească, e logică, deoarece gânditorul sugerează că această definiţie „trebuie înlocuită cu o alta, care să corespundă adevăratei ei naturi”, a naturii ştiinţei în ansamblul său.

Animat şi îndeosebi dominat de nevoia profesională de a atinge acest scop, Xenopol argumentează că „ştiinţa este un sistem de adevăruri *dovedite*, fie ele generale sau universale, fie ele singulare sau individuale… Dovada unui adevăr îl înalţă la ştiinţă; căci *se ştie* numai ceea ce este dovedit. Istoria nu ar fi o ştiinţă numai în cazul când nu ar putea dovedi adevărurile sale”. Dar, după părerea sa, evident controversabilă, realitatea este că, „cel puţin pentru faptele mari ale istoriei, dovedirea lor ştiinţifică este netăgăduită”[46].

Ce sunt însă faptele mari în istorie şi mai ales în funcţie de ce criterii un istoric de profesie poate să stabilească cu certitudine că un fapt este mare sau mic? Faptele sunt mari pentru că pot fi dovedite sau ele pot fi dovedite fiindcă sunt mari?

Singurul răspuns, în acest context, este că, în comparaţie cu ştiinţele coexistenţei, „în istorie faptele mari nu sunt subsumarea celor mici, ci *rezultatul înlănţuirii lor*, şi un rezultat poate fi cunoscut, deşi nu se ştie cum el a fost produs”.

În orice caz, Xenopol rămâne ferm convins că demonstraţiile sale sunt temeinice şi ca atare nu există nici un fel de dubii că „istoria este deci o ştiinţă, cu toate că nu va putea să prevadă viitorul”[47].

---

[45] *Ibidem*, p. 226.

[46] *Ibidem*, p. 227.

[47] *Ibidem*, p. 228. O amplă analiză a operei lui Xenopol, ca istoric şi filosof al istoriei, vezi în Nicolae Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*, vol. I, *ed. cit.*, p. 110-165.

Într-adevăr, istoria „poate să fie considerată ca o ştiinţă, dar o ştiinţă imperfectă – observă Henri Sée –, pentru că ei îi este imposibil să formuleze legi”, ceea ce nu ne împiedică deloc să aflăm „dacă istoria poate să ajungă la filosofie”[48], dacă adică se poate constitui şi legitima o filosofie a istoriei.

Pornind de la teza lui Meyerson că filosofia şi ştiinţa se întrepătrund intim şi că prin urmare nu poate fi contestată legătura dintre ele, Henri Sée ridică următoarea întrebare: „apropierea atât de fecundă dintre ştiinţele naturii şi filosofie nu poate să fie la fel de fructuoasă şi între istorie şi filosofie?”

Fireşte că da, apreciază autorul, „tocmai pentru că istoria este o ştiinţă mai puţin perfectă decât matematicile sau fizica. Ea ajunge mai repede la filosofie, deoarece efortul său constă esenţialmente în *a explica* realitatea”[49].

Se pune chiar din nou întrebarea, cât se poate de logică, anume dacă pe drept cuvânt se poate vorbi despre o netă demarcaţie între aceste două discipline, între istorie şi filosofie? Înainte de toate, trebuie „să ştim ce se înţelege prin filosofia istoriei. Va fi aceasta o metafizică ce va plana deasupra fenomenelor istorice şi care va dispreţui nu numai studiul, ci şi cunoaşterea însăşi?”, sau, din contra, va fi „un procedeu pentru a ne reprezenta lumea în toată complexitatea sa, o *Weltanschauung*?[50], o concepţie asupra lumii.

5. *Sinteza în istorie sau filosofia istoriei*

Referindu-se la *Sinteza în istorie*, cunoscuta lucrare a lui Henri Berr, Sée se detaşează critic de aceasta în unele probleme, însă el recunoaşte totodată că aici „există o idee fecundă”, respectiv ideea că „sinteza istorică (care nu este, în definitiv, decât filosofia istoriei) trebuie «să studieze, cu ajutorul faptelor, dar în mod teoretic, *in abstracto*, rolul cutărui ordin al cauzelor, al cutărui element explicativ», cu condiţia totuşi, vom adăuga noi, ca abstracţia să nu piardă niciodată contactul cu realitatea concretă”.

Însuşindu-şi deci concepţia lui Henri Berr, în parte, Sée ne asigură de altfel că „filosofia istoriei poate să încerce sinteze mult mai vaste decât istoria…, poate să se consacre unor tentative explicative

---

[48] Henri Sée, *Science et philosophie de l'histoire*, Felix Alan, Paris, 1928, p. 235.

[49] *Ibidem*, p. 236. O suită de alte aspecte suplimentare, vezi în Émile Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, vol. II, 1927, p. 172.

[50] Henri Sée, *op. cit.*, p. 237.

mai ipotetice”[51], situație în care ea va avea posibilitatea „să întreprindă comparații mai largi, fie în spațiu, fie în timp, puțin analoage cu acelea pe care sociologia nu se teme să le facă, însă ținând totdeauna seama de contingențe”[52].

Câştigul ar fi atunci considerabil, fiindcă pe această cale s-ar putea ajunge la „studii comparate asupra diverselor revoluții, transformări tehnice, mişcări sociale, instituții politice şi juridice”, filosofia istoriei, prin urmare, având astfel sarcina şi competența de a „arăta legătura care poate să existe între istorie şi diversele ştiințe ale omului (sociologie, economie politică, geografie umană, lingvistică etc.)”, opinie destul de apropiată, dacă nu cumva identică cu aceea a lui Cătălin Zamfir, întrucât şi el invocă necesitatea recurgerii la ajutorul sociologiei, antropologiei culturale şi psihologiei pentru a conferi explicației în istorie un caracter ştiințific.

În raport cu aceste discipline, filosofia istoriei are însă capacitatea şi desigur că şi avantajul de „a se arăta mai îndrăzneață şi mai temerară; ea va prefera «drumurile» mai periculoase decât drumul lung în serpentină, pentru a ajunge mai repede pe culmi, de unde se descoperă perspectivele largi”[53].

Devenite parcă o obsesie pentru autor, câteva întrebări sunt reactualizate şi oarecum reformulate, întrebări de genul: „la urma urmelor, această filosofie a istoriei nu trebuie să fie ea considerată ca prelungirea *directă* a istoriei aşa-zisă «empirică»? De ce se admite o diferență netă de natură? Filosofia istoriei nu are ea interesul să se întrețină, în orice moment, cu sursa vie a lucrurilor istorice, chiar a lucrărilor de erudiție?”

Cu atât mai îndreptățite sunt asemenea întrebări, continuă Henri Sée, cu cât vom fi de acord că tocmai lucrările de istorie pot să-i ofere filosofiei istoriei „acest imens contigent de fapte *reale* – şi iraționale – cu care ea trebuie să se bată pentru a le face inteligibile puțin”, câtuşi de puțin inteligibile. De altminteri, pentru filosofia istoriei „aceasta va fi cea mai bună manieră… de a servi istoricilor şi erudiților, orientând cercetările lor, de a penetra vederile de ansamblu asupra lucrărilor

---

[51] *Ibidem*, p. 239; vezi şi Henri Berr, *La Synthèse en histoire. Son rapport avec la synthèse générale*, Albin Michel, Paris, 1953, p. 27-34; Marin Badea, Pamfil Nichițelea, *Filosofia istoriei. Orientări şi tendințe contemporane*, Editura Politică, Bucureşti, 1982, p. 61-83.

[52] Henri Sée, *op. cit.*, p. 239-240.

[53] *Ibidem*, p. 240.

unora şi celorlalţi şi, potrivit expresiei fericite a lui H. Pirenne, de a le da gustul «universalului»”[54].

În orbita acestor analize susţinute, intense, două idei se dovedesc a fi deosebit de importante, esenţiale, întâi că filosofia istoriei, aidoma filosofiei în general, aspiră spre universalitate – de aceea eforturile sale se concentrează în direcţia formării unei imagini de ansamblu asupra obiectului supus cunoaşterii sau cercetării – şi apoi că „efortul nostru va trebui să constea în a apropia din ce în ce mai mult cele două discipline”, istoria şi filosofia, în aşa fel „încât întreaga muncă istorică şi chiar orice monografie erudită să poarte amprentele spiritului filosofic”. Ar fi bine, ar fi de dorit ca, în acelaşi timp, „orice încercare de filosofie a istoriei să se sprijine pe datele istoriei concrete”. Dacă se va proceda în acest mod, cu siguranţă că cele două discipline vor putea găsi împreună o cale mai directă de comunicare şi de ajutor reciproc.

Oricum, legitimitatea filosofiei istoriei nu poate fi serios pusă la îndoială, nici teoretic, nici practic. În afară de argumentele teoretice, în favoarea ei pledează, bunăoară, şi nevoia practică de a scăpa de povara erudiţiei, a lucrărilor de detaliu. Folosind o expresie a lui Paul Valéry, Henri Sée – pe bună dreptate – se întreabă: „cum să facem accesibilă «această infinită diversitate de fapte?»”[55]

Deseori sesizată şi de alţi teoreticieni, încă de la începutul secolului nostru şi de către Xenopol, această situaţie, într-adevăr, a devenit treptat pentru istorici tot mai apăsătoare, mai ales după ce „au fost abordate noi domenii, altădată neexplicate – istoria economică şi socială, istoria ideilor, a artelor, a religiilor etc. Câmpul cercetărilor, totodată, a câştigat în lărgime şi profunzime”, adică pe orizontală şi verticală.

Puşi de aceste împrejurări în faţa unor dificultăţi majore, în prim plan situându-se neputinţa „de a vedea marile linii ale istoriei generale”, unii dintre ei riscând să se expună „unei miopii din ce în ce mai periculoase”, istoricii, în chip natural, ar fi trebuit deci „să ceară filosofiei firul conducător care le lipsea”[56].

Bineînţeles că filosofia istoriei nu poate şi nu trebuie să se transforme într-un fel de ghid universal, aievea unui judecător suprem. În nici un caz, ea nu trebuie să pretindă să „traseze program erudiţilor şi istoricilor, şi nici să proscrie ca inutile anumite cercetări, căci… cine ştie dacă cutare muncă, în aparenţă din pură curiozitate, nu va

[54] *Ibidem*, p. 241.
[55] *Ibidem*, p. 242.
[56] *Ibidem*, p. 243.

dezvălui fapte ce vor dobândi un interes de prim ordin atunci când realitatea prezentă va pune noi probleme, înainte nebănuite, sau când noi cercetări vor deschide domenii de studiu despre care nu se avea până atunci nici o idee?”

Criticându-l pe Auguste Comte, de pildă, care se situa pe alte poziții, Henri Sée este de părere că, „în fond, studiul documentelor în istorie, ca şi experiența de laborator în ştiințele fizico-chimice, ne descoperă colțuri de realitate, şi înseamnă că de aici trebuie să plecăm întotdeauna”[57], probabil că şi istoricii şi filosofii istoriei.

În ultimă instanță, pledoaria acestui autor am putea spune că urmăreşte să pună în lumină necesitatea elaborării de sinteze, mai largi ori numai parțiale. „Dincolo, acesta va putea fi domeniul filosofiei istoriei propriu-zise – scrie el –, care va lucra de o manieră mai abstractă, mai deductivă, fără ca să piardă vreodată din vedere faptele concrete. Rezumatele pe care ni le va furniza, ipotezele mai mult sau mai puțin îndrăznețe pe care le va formula vor contribui la a ne face inteligibile faptele culese de istoria-ştiință, vor inspira ideea de noi grupări, noi comparații, vor suscita, de asemenea, noi cercetări”[58].

Henri Sée ține totuşi să ne prevină că el nu concepe „filosofia istoriei ca o pură *logică* ştiințifică, asemănătoare ideii pe care şi-a făcut-o Stuart Mill despre filosofia ştiințelor. Nu pentru că ea nu s-ar preocupa de chestiunile de metodă”, fiindcă ele sunt, indiscutabil, „o parte din sarcina sa, dar nu este singura”[59].

De aceea, gândirea sa preferă mai curând o filosofie a istoriei critică şi ştiințifică, deoarece aceasta are avantajul, „pe de o parte, că se edifică pe toate datele concrete pe care i le poate aduce istoria-ştiință, iar pe de altă parte că poate să pătrundă mai uşor spiritul filosofic al lucrărilor istoricilor şi chiar erudiților; ea poate să opereze astfel o apropiere fecundă între cele două discipline”, istoria şi filosofia, care, din păcate, „prea adesea au rămas distincte”[60].

Autorul francez deplânge această infructuoasă situație şi crede că, într-o oarecare măsură, ea se explică şi prin faptul regretabil că „filosofia istoriei a fost practicată cel mai adesea de filosofi şi nu de istorici”[61].

---

[57] *Ibidem*, p. 244.
[58] *Ibidem*, p. 246.
[59] *Ibidem*, p. 247.
[60] *Ibidem*, p. 248.
[61] *Ibidem*, p. 248-249.

Este o remarcă pertinentă, interesantă, mai cu seamă că în ea se „ascunde" atât o culpabilizare motivată a multor istorici – de „ieri" şi de „astăzi" –, cât şi îndemnul de a depune toate eforturile pentru „a construi o filosofie a istoriei ştiinţifică", care să poată să facă în aşa fel ca istoria concretă „să fie animată de un spirit filosofic cu adevărat fecund".

Aceste apropieri, consideră Henri Sée, nu vor fi însă posibile decât „dacă se concepe că sarcina istoriei-ştiinţă constă în principal în *explicarea* fenomenelor sociale", căci ei îi aparţine dreptul „să le studieze".

Ne surprinde această opinie, vădit exagerată, exclusivistă şi nedreaptă faţă de celelalte discipline socio-umane. De altfel, nici nu ştim exact la ce anume s-a gândit autorul, de vreme ce într-un context anterior el ne vorbea dezinvolt despre diversele şi fireştile relaţii dintre istorie şi sociologie, economie politică, geografie umană etc.

În schimb, mult mai inteligibilă ne apare sugestia sa că, în ceea ce priveşte filosofia istoriei, aceasta trebuie „să fie pe deplin *dezinteresată*"[62], în sensul lămuritor şi benefic că ea „va trebui să rămână străină de orice consideraţie patriotică şi de orice spirit de partid, politic ori social". Tot atât de necesar este, de asemenea, ca filosofia istoriei să nu „fie ghidată de nici o concepţie sistematică *a priori*, cum s-a putut just obiecta doctrinei hegeliene sau teoriei pozitiviste – aşa cum a înţeles-o Auguste Comte –, ori iarăşi materialismul istoric al lui Karl Marx"[63].

Scopul său, mai mult sau mai puţin declarat, este se pare acela de a demonstra nevoia de a asigura obiectivitatea cercetărilor, a rezultatelor lor, pentru că, la un moment dat, Henri Sée subliniază apăsat că „filosofia istoriei trebuie să aibă categoric aceeaşi atitudine ca şi istoria-ştiinţă". Şi totuşi, deşi i se cere filosofiei istoriei distanţare şi imparţialitate, el nu-i contestă acesteia o anumită utilitate practică, una indirectă, concretizată în admiterea ideii că lucrările elaborate în acest domeniu pot să servească politicii. Filosofia istoriei, conchide autorul, va putea deci să fie de folos politicii atâta timp şi „cu atât mai mult, cu cât ea va rămâne cu totul independentă"[64], ceea ce, din punctul nostru de vedere, este extrem de anevoios, ca să nu zicem imposibil.

---

[62] *Ibidem*, p. 249.
[63] *Ibidem*, p. 249-250.
[64] *Ibidem*, p. 250.

6. ***Legitimitatea filosofiei critice a istoriei***

Şi acum, în mod firesc, se ridică întrebarea: este sau nu posibilă, e sau nu legitimă o filosofie a istoriei?

Este, răspunde fără ezitare Henri Sée, dar nu o filosofie a istoriei metafizică, de tip hegelian, complet străină de realitatea istorică concretă, şi nici o filosofie a istoriei pozitivistă, întrucât, la rândul ei, aceasta se „confundă prea exclusivit cu concepția sociologică”[65].

Şi atunci, prin excludere, rezultă că unica filosofie legitimă a istoriei nu poate fi decât filosofia critică, în înțelesul pe care i l-a conferit Cournot, filosoful francez adept al calculului probabilităților care s-a străduit „să discrimineze în evenimentele istorice ceea ce este permanent şi ceea ce este accidental”. În esență, apreciază Henri Sée, concepția lui Cournot se particularizează prin faptul că ea „caută mai mult să explice evenimentele decât să le insereze în formule strâmte. Ea caută să coreleze filosofia istoriei cu istoria concretă”, cu istoria făcută şi îndeosebi cu istoria trăită sau nevoit suportată. Din nefericire pentru el, şi poate că nu numai pentru el, Cournot n-a avut însă un gând limpede şi precis despre semnificația sintagmei istoria-ştiință, cum avea să aibă, ceva mai târziu, Lacombe şi Seignobos, spre exemplu.

Cu toate acestea, lăsând aşadar la o parte uşurința cu care trece peste obiecțiile aduse la adresa filosofiei lui Cournot, Henri Sée revine asupra întrebării dacă istoria este sau nu ştiință şi în completare face observația că ea nu poate nicidecum să fie pusă pe picior de egalitate cu fizica ori chimia, bunăoară, pentru că istoria nu este în stare „să formuleze *legi* în chip real”[66]. Aceasta înseamnă, implicit, că istoria este „incapabilă de *previziune*”, de anticipare a evenimentelor, a evoluției lor, a viitorului. Aproximativ la fel ca Ricoeur, el gândeşte, de asemenea, că în istorie „legătura de *cauzalitate* este şi mai dificil de a o determina. Nu se poate câtuşi de puțin să încercăm să observăm *mutuala dependență* a evenimentelor, să distingem tendințele, condițiile de dezvoltare”.

Invocând câteva dintre opiniile lui Meyerson privind ştiințele naturii, Henri Sée speră că a găsit totuşi soluția salvatoare pentru definirea istoriei, a statutului ei ştiințific, respectiv că „rolul ştiinței nu

---

[65] *Ibidem*, p. 253.
[66] *Ibidem*, p. 254.

constă doar în stabilirea de legi, ci totodată – şi chiar mai ales – în explicarea realităţii"[67].

Principial suntem de acord, dar rămâne *absolut necesar* de văzut ce ar trebui să înţelegem prin noţiunea de *explicaţie*[*], în special, şi mai cu seamă prin ce se deosebeşte ea de *povestire*, narare sau naraţiune, de pildă, îndeosebi atunci când nu apelăm la legi şi cauze. Argumentarea că istoria, „înainte de toate *explicativ*…, merită numele de ştiinţă", nu ni se impune sub nici o formă, nu ne convinge, deşi nu vrem să contestăm sau să diminuăm deloc subtilitatea şi substratul precizării sale că „ideea de evoluţie ne-a servit drept piatră de încercare în această privinţă"[68].

În orice caz, Henri Sée nu se îndoieşte că istoria este ştiinţă şi ca atare filosofia istoriei, în mod logic, poate să fie privită ca prelungirea ei legitimă. În această situaţie, filosofia istoriei „va avea puţin mai multă libertate de acţiune decât istoria-ştiinţă; ea va putea să acorde un spaţiu mai larg ipotezelor …, să se hazardeze în sinteze mai largi, să recurgă încă mai mult la metoda comparativă".

Nefiind împovărată de erudiţie, filosofia istoriei va avea astfel posibilitatea să meargă direct pe drumurile aspre ale cercetării veritabile. Desigur, ea nu se va putea dispensa total de lucrările de erudiţie şi de istorie propriu-zisă; tocmai de aceea, originalitatea şi binefăcătoarea ei menire va fi să le imprime continuu un puternic spirit filosofic, adică să conştientizeze mai bine necesitatea de a da

---

[67] *Ibidem*, p. 255.

[*] Asupra termenului de *explicaţie* în istorie – căruia i se adaugă firesc şi acela de *comprehensiune* – s-au purtat şi se poartă încă numeroase şi complexe discuţii, unele dintre ele polarizându-se în jurul concepţiei logicianului finlandez von Wright. În acest sens, vezi Paul Ricoeur, *Temps et récit*, vol. I, Éditions du Seuil, Paris, 1983, p. 235-255; Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, *ed. cit.*, p. 133-153; Jerzy Topolski, *op. cit.*, p. 369-401; Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei, ed. cit.,* p. 121-133.

[68] Henri Sée, *op. cit.*, p. 255. Socotită a fi „marea categorie a istoriei, expresia procesului istoric în genere" (Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed. cit.*, p. 198 şi urm.), ideea de *evoluţie* (vezi şi A. D. Xenopol, *op. cit.*, p. 323-330) a cunoscut de-a lungul timpului diferite înţelesuri, nu rareori ea fiind fie confundată cu *progresul* (Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, *ed. cit.*, p. 169 şi urm.), fie opunându-i-se analitic conceptul de *decadenţă* (Matei Călineascu, *op. cit.*, p. 132-187).

mereu „acelora care se ocupă de istorie perspectiva de ansamblu”[69], căci numai în acest fel filosofia istoriei „va putea să le furnizeze îndrumări utile şi uneori să le orienteze cercetările lor”[70], ale istoricilor şi erudiţilor.

În puţine cuvinte de încheiere pentru acest capitol, am putea spune fără teamă de exagerare că Henri Sée se arată a fi un optimist, un autor contemporan pe deplin încrezător în şansa filosofiei istoriei, aceea de a dobândi, „dincolo de interesul său speculativ, o utilitate practică”, cu atât mai mult şi mai firesc cu cât „imensele progrese realizate de ştiinţa istorică în secolul al XIX-lea – mai ales după 1850 – şi în al XX-lea incită din nou spiritele să reflecteze la teoria istoriei. Filosofia istoriei – conchide el în termeni plini de speranţă – îşi va relua deci locul ce îi este în mod legitim rezervat, cu condiţia însă de a avea un caracter cu adevărat critic şi ştiinţific”[71].

---

[69] Henri Sée, *op. cit.*, p. 256. O tratare nuanţată şi documentată a rostului ipotezei, sintezei şi metodei comparative în istorie, vezi în Jerzy Topolski, *op. cit.*, p. 255-406.

[70] Henri Sée, *op. cit.*, 256-257.

[71] *Ibidem*, p. 257.

V. **ISTORIA, VALORILE ŞI PROIECTELE UMANE**

Unul din domeniile de primă mărime în filosofia modernă şi contemporană îl reprezintă filosofia valorilor sau teoria asupra valorilor, cunoscută îndeobşte şi sub numele de axiologie.

Această disciplină filosofică şi-a făcut apariţia relativ recent, mai precis începând cu a doua jumătate a veacului al XIX-lea. Strâns legată de numele şi contribuţiile lui Hermann Lotze, Franz Brentano, Alexius von Meinong şi Christian von Ehrenfels*, precum şi de cele ale Şcolii de la Baden, ştiinţa valorilor a depăşit la scurt timp după apariţie graniţele Germaniei şi Austriei şi s-a răspândit uluitor de repede în Franţa, Belgia, Ţările de Jos, Elveţia, Italia, Spania, Anglia, America etc., acolo unde „lucrările filosofice cele mai importante gravitează în jurul problemei valorilor”[1].

Câmpul filosofiei valorilor, cum vom constata mai departe, se interferează indiscutabil cu acela al istoriei şi filosofiei istoriei, arii tematice extrem de vaste şi de complexe, anevoios de abordat într-o formă exhaustivă. Din acest motiv, nu ne putem propune să ne ocupăm prioritar aici şi acum decât de influenţele pe care teoria valorilor le exercită asupra istoriei, indirect şi asupra filosofiei istoriei.

Este dar necesar să vedem mai întâi care sunt sau în ce constă trăsăturile esenţiale ale termenului de valoare, cu toate că până în prezent acest concept, în accepţia sa generică, continuă să aştepte ivirea unor noi şi prolifice raze de lumină.

În viziunea lui Alfred Stern, spre exemplu, „individul se găseşte în faţa unei lumi ale cărei elemente fizice şi psihice sunt într-o stare de inegalitate de rang. Înseamnă că prin cuvântul «valoare» omul desemnează această inegalitate de rang. Semenii săi, de asemenea, se

---

* O analiză de fond şi specializată asupra formării filosofiei valorilor, vezi în Louis Lavelle, *Traité des valeures*, vol. I, P.U.F., Paris, 1951, p. 97 şi urm.

[1] *Ibidem*, p. XI-XII.

găsesc în fața acestei lumi, însă adesea el concepe de o altă manieră inegalitatea de rang… El are deci o altă lume de valori”[2].

Această altă lume de valori denotă că oamenii percep şi evaluează diferit componentele fizico-psihice ale lumii în care trăiesc, în primul rând datorită diversității intereselor şi acțiunilor lor. „Pentru a evita ca fiecare să nu contracareze acțiunile celorlalți, oamenii şi grupurile de oameni tind să impună altuia propriile lor ierarhii. De aici lupta de idei, încăierările politice şi chiar războaiele ce caracterizează istoria umană”[3].

Trebuie subliniat totuşi că de-a lungul timpului valorile au fost şi sunt încă definite în chipuri foarte diferite[*], bunăoară ca „entități metafizice absolute”, „expresie a unei existențe ideale”, „calități ale obiectelor însele sau raporturi între obiecte”, „creații pur subiective” etc.

1. ***Caracterul bipolar al* valorii**

Încercând o anumită detaşare, Stern optează pentru ideea că, „fiind totdeauna reacția unui subiect simțitor față de un obiect – real ori ideal –, valoarea îmi apare mai curând ca avânt un caracter bipolar. Aşadar – rezumă autorul –, eu definesc valoarea ca relația dintre obiecte şi subiectele care apreciază”.

Această relație este posibilă, cel puțin după părerea sa, fiindcă „valorile sunt înrădăcinate în comportamentele psihice ce se ataşează oricărui obiect”, adică tocmai datorită „legăturii sale cu subiectul”. Cu alte cuvinte, numai în virtutea acestei relații, cu subiectul, „obiectul primeşte tonalitatea sa emotivă, care stă la baza valorii”.

Aproape de la sine, rezultă, prin urmare, că geneza, existența şi definirea valorii nu pot fi gândite şi discutate decât în raport cu doi principali şi de neînlocuit poli: subiect-obiect sau subiectiv-obiectiv. Toate valorile îşi au originea în *subiectivitate*, zice Stern – şi ca el mulți alții –, dar aşa ceva „nu trebuie să ne facă să neglijăm factorii *obiectivi*, implicați în fiecare valoare”, după cum nu trebuie să omitem, totodată, că „aceaste trăsături obiective apreciate de subiect variază de la o epocă istorică la alta, de la o civilizație la alta”, poziție destul de apropiată de aceea a reprezentanților istorismului.

---

[2] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 79.

[3] *Ibidem*, p. 79-80.

[*] În una şi aceeaşi țară sau în diverse țări ale lumii (Germania, Țările anglo-saxone, America, Franța, Țările latine, Țările scandinave, Țările slave etc.), cum ne documentează cu multă răbdare şi pricepere Louis Lavelle, *op. cit.*, p. 106-154.

Nu rareori şi nu puţini au fost aceia care au „definit valoarea unui lucru drept proprietatea sa de a fi dorit. Totuşi, sentimentele subiective ce stau la baza oricărei valori au un caracter mai complex", în înţelesul că „aceste fundamente emotive ale evaluărilor noastre sunt dorinţe, preferinţe, interese, atenţii, plăceri, sentimente de iubire sau de ură, de aprobare sau de respingere, de admiraţie sau de dispreţ; în cele din urmă, plictiseli, nemulţumiri, aversiuni şi alte reacţii emotive pe care lucrurile ni le inspiră"[4].

Ca evaluarea unui lucru să se poată într-adevăr produce este însă nevoie şi de atitudinea noastră. Pentru că, scrie Stern, „poziţia faţă de valoare este rezultatul unei luări de poziţie a întregii noastre personalităţi şi mai cu seamă a facultăţii noastre de a judeca în ceea ce priveşte diversele sentimente pe care lucrurile ni le inspiră. În această luare de poziţie, personalitatea poate să aprobe sau să respingă propriile sale sentimente. Înseamnă că de aici decurge poziţia unei valori pozitive sau a unei valori negative, căci acestea sunt cele două calităţi fundamentale opuse ale oricărei valori".

De regulă, această luare de atitudine sau de poziţie îmbracă forma „unei norme"[5], care poate ori mai curând trebuie să fie şi ea o valoare, de vreme ce, „din punct de vedere logic, valoarea pozitivă sau negativă a unei acţiuni, a unei idei ori a unui lucru – crede autorul german – depinde de conformitatea sau de nonconformitatea sa cu o normă postulată". De altmiteri, el este ferm convins că „singură această normă poate să confere validitate unei judecăţi de valoare", în funcţie de care valorile pot fi departajate în pozitive ori negative.

Lăsând acum la o parte atât expresia nefericit aleasă de „normă postulată" – care ne duce cu gândul la o probabilă definire a termenilor unul prin celălalt –, cât şi mai nefericita împărţire a valorilor în pozitive şi negative, dincolo deci de aceste apăsătoare nedumeriri ne apare limpede de ce Stern consideră că, „de îndată ce o anumită normă a binelui, a frumosului, a adevărului este postulată, ea serveşte de etalon pentru a determina caracterul pozitiv sau negativ al unei valori concrete date şi pentru a măsura gradul său. Va fi pozitivă

---

[4] Alfred Stern, *La philosphie de l'histoire et le problème de valeurs*, C.D.U., Paris, 1957, p. 80. În legătură cu trăsăturile sau aspectele constitutive ale valorii, vezi şi Louis Lavelle, *op. cit.*, p. 185-208.

[5] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 81. „Cuvântul *normă* – notează Lavelle sub influenţa lui André Lalande – evocă aproape întotdeauna ideea unei reguli în raport cu care se judecă valoarea unei acţiuni sau a unui lucru" (*op. cit.*, p. 22).

orice valoare conformă cu norma postulată şi negativă orice valoare neconformă cu această normă”.

Servind de etalon, fireşte că norma nu poate să nu fie ea însăşi o valoare. Dacă aceasta este situaţia, reiese atunci că normele sunt un fel de „«valori de gradul întâi»”, în timp ce, prin comparaţie, „valorile cărora ele le servesc de etalon vor fi «valori de gradul al doilea»”, ierarhizare vădit discutabilă, de altfel ca oricare altă ierarhizare a valorilor, deşi autorul lasă loc reflecţiei formulând opinia că „una dintre problemele cele mai esenţiale ale filosofiei valorilor este de a determina *sursa* normelor care servesc de etalon valorilor de al doilea grad”. De fapt, este un soi de invitaţie de a gândi dacă aceste norme au sau nu rădăcini în istorie, dacă „răsar ele din istorie sau sunt transistorice?”[6] .

Deocamdată, adică în această lucrare, nu ne preocupă mai mult analiza şi definirea acestor concepte, de normă şi de valoare[*]. Ne preocupă, în schimb, şi încă destul de serios, ideea că valorile sunt strâns legate şi adânc implicate în viaţa omenirii, în istorie, care, consemnăm din nou, „rămâne ataşată metodei individualizante, idiografice şi nu se angajează decât de o manieră ezitantă asupra generalizărilor”[7], spre deosebire de filosofia istoriei sau de sociologie, de pildă.

2. ***Relaţia fapt istoric – valoare***

„Atitudinea rezervată a istoricilor faţă de cercetarea nomotehnică – remarcă Stern – se datorează mai multor factori”. Unul dintre aceştia, se pare că principalul, „este că în istorie faptele ne interesează în primul rând pentru ceea ce au ele specific, individual, iar în al doilea rând numai pentru ceea ce au ele în comun cu alte fapte. Motivul este că faptul istoric e purtător al unei *valori* specifice, care lipseşte faptelor naturale ce se repetă”[8].

---

[6] Alfred Stern, *op. cit.,* p. 82.

[*] Asupra conceptului de *valoare*, îndeosebi, noi ne-am pronunţat în lucrarea *Fiinţă şi valoare în gândirea filosofică a lui Louis Lavelle*, Editura Academiei, Bucureşti, 1979, p. 80-126. Exceptând unele aspecte de principiu, reclamate de împrejurări conjuncturale, extraştiinţifice, interpretarea pe care am dat-o atunci termenului de *valoare* ne-o menţinem întocmai şi în prezent.

[7] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 88.

[8] *Ibidem*, p. 89.

Gândind într-o perspectivă vizibil diferită, dacă nu cumva opusă aceleia a lui Ricoeur, bunăoară, autorul la care ne referim argumentează că „o experienţă a unui fizician sau a unui chimist are *preţ*; ea costă bani şi timp, dar ea poate să fie repetată în condiţii asemănătoare şi poate să fie înlocuită de nu importă ce altă experienţă care permite deducţia aceleaşi legi generale". Nu tot astfel putem să vorbim însă şi despre un fapt istoric, căci „un fapt istoric descoperit de istoric are *valoare*, datorită caracterului său unic; fiindcă el nu se repetă, el nu poate să fie înlocuit de un alt fapt istoric".

Neapărat se impune acum o precizare, în acest context, anume că nu orice fapt istoric are o valoare pozitivă. Spre exemplu, „rolul jucat de Hitler în istoria secolului nostru nu constituie, fără îndoială, o valoare morală pozitivă. Cu toate acestea, fiecare fapt privind activitatea istorică a lui Hitler constituie o valoare pozitivă pentru istoric"[9] .

Într-unul din capitolele anterioare ne-am ocupat de problema alegerii sau a selectării faptelor istorice, a desprinderii esenţialului de neesenţial în istorie. Revenim şi adăugăm acum opinia ce încearcă să surprindă şi mai ales să scoată în evidenţă deosebirea dintre situaţia omului de ştiinţă şi situaţia istoricului în câmpul cercetării, în stabilirea esenţialului şi a separării lui de neesenţial. Dacă pentru omul de ştiinţă „esenţialul coincide cu generalul, cu ceea ce se repetă de o *manieră uniformă* în toate fenomenele unei anumite clase", pentru istoric, susţine Stern, situaţia se prezintă exact invers, în sensul că „singularul, care face obiectul studiului istoric, nu devine «esenţial» decât în raport cu o valoare; fără un atare raport cu o *valoare*, singularul ar pierde orice interes istoric şi nu ar fi decât un element indiferent al realităţii" istorice.

Nu dorim să intrăm în discuţii de amploare, în controverse poate interminabile, dar nu putem să nu atragem atenţia, măcar în treacăt, asupra unor posibile paradoxuri supărătoare ce pot decurge din tratarea izolată a generalului şi singularului sau individualului. Primejdia apariţiei unor sufocante înfundături în explicarea istoriei, îndeosebi a relaţiei dintre obiectul istoric şi valoare, este cu atât mai mare cu cât profesorul german, invocând în exclusivitate singularul, ca unicul termen de referinţă valabil pentru istoric, ajunge la concluzia că „metoda individualizantă a *istoriei* nu este posibilă decât graţie unei

---

[9] *Ibidem*, p. 94.

concepții *evaluatoare* (*évaluatrice*) a obiectelor. În acest fel, raportul cu o valoare se descoperă ca principiul *constitutiv* al obiectului istoric, care îl distinge de toate celelalte obiecte reale. Istoria – cunoaştere nu există deci decât pentru a fi evaluată”[10].

Sub influența Şcolii de la Baden[*], de unii în parte contestată, de alții în parte apreciată, Stern consimte la un moment dat că, potrivit concepției principalilor ei reprezentanți, mai cu seamă a lui Rickert, care a propus şi a apărat distincția dintre natură şi cultură, „valoarea *intră* în definiția însăşi a obiectului istoric, întrucât conceptul de valoare culturală este acela care constituie principiul selectiv al istoricului. El va alege ca *esențiale* toate evenimentele din *realitățile publice* (*res publica*) care se raportează la valorile culturale – pentru că ele contribuie la evoluția acestor valori, la menținerea lor, la amânarea sau retrogradarea lor. Contribuind din plin la retrogradarea valorilor culturale ale epocii noastre, Hitler este, aşadar, un fenomen esențial al istoriei moderne şi constituie prin aceasta un obiect prețios pentru studiul istoric. Aceasta nu înseamnă însă că istoricul îl admiră sau îl iubeşte”.

Nu împărtăşim deloc sau mai deloc argumentarea lui Stern, şi nu atât pentru ambigua sa împărțire a valorilor în pozitive şi negative, cât mai ales pentru că nu avem câtuşi de puțin convingerea că nici un istoric nu-l admiră şi nu-l iubeşte pe Hitler, în prezent, ca să nu mai amintim de viitorul imprevizibil. Poate că el are dreptate, într-adevăr, dar atunci se nasc multe suspiciuni asupra conceptului de valoare, a definirii lui, deoarece, în mod logic, se ridică întrebarea: cum este posibil ca ceva negativ – numai pentru că este unic, şi aceasta în chip provizoriu – să fie valoare, să fie prețuit, evaluat, însuşit, trăit, preferat etc.?!

E treaba istoricului sau poate interesul profesiunii lui să stabilească şi să opteze pentru caracterul unei valori – negativă în plan moral, pozitivă în plan istoric, ca şi cum morala n-ar face parte din viața oamenilor şi ca atare şi din istorie. În orice caz, pentru mine ca individ, ca adept al unei culturi, valoarea nu poate fi decât pozitivă. Dacă nu, nu-i valoare, chit că orice valoare îşi are originea în subiectivitatea omului. În eventualitatea unei alte situații, contrare, ar

---

[10] *Ibidem*, p. 96.

[*] O prezentare amănunțită asupra rolului acestei Şcoli în explicarea istoriei, vezi în Nicolae Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*, vol. I, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1930, p. 30-109.

trebui să admitem că în viața omenirii a existat şi există inexorabil o subiectivitate pozitivă şi una negativă, sau o subiectivitate „bună” şi una „rea”, cum ne sugera Paul Ricoeur.

Indiferent însă de felul în care ar putea fi interpretată gândirea lui Stern în privința relației valoare-istorie, cert este că el nu respinge prezența subiectivității în „ştiința istoriei” . De altmiteri, tocmai acesta este punctul în care autorul nostru se depărtează într-o oarecare măsură şi de Rickert, întrucât neokantianul german spera că prin tezele sale, îndeosebi prin includerea valorii în definirea obiectului istoric, ar putea fi asigurat „caracterul «obiectiv» al istoriografiei …, independența sa în raport cu evaluările subiective, individuale ale istoricului”. Stern nu-şi însuşeşte deci acest punct de vedere, el nu crede că relativismul istoric ar putea fi depăşit, pentru că „valorile culturale, fiind ele însele produse ale istoriei, nu ar putea să scape relativității istorice”[11] şi subiectivității istoricului.

Este drept, Stern se declară de acord cu observația lui Rickert că „istoricul nu trebuie să proslăvească sau să blameze …, căci pentru aceasta ar avea nevoie de o scară de valori a cărei validitate nu ar putea să fie admisă *a priori*”, dar totodată el nu se îndoieşte că „mulți istorici nu respectă această regulă”. Or, în realitate, ea trebuie respectată, pentru că proslăvirea sau dezaprobarea sunt evaluări de ordin moral şi estetic, şi nu de ordin istoric.

„Epitetele «esențial» şi «neesențial», «important» sau «fără importanță» sunt evaluări, de asemenea, însă după părerea mea – adnotează autorul – acestea nu sunt evaluări morale, ci, în cazul istoricului, *evaluări istorice*; deoarece, dacă istoricul decide că un eveniment este «esențial» sau «important», asta vrea să spună că el este pentru evoluția istorică ulterioară”[12].

În esenţă, convingerea declarată a lui Stern este că există mai multe tipuri de evaluări, în funcţie de diferitele sisteme de referinţă ale „agenţilor istorici”. Există evaluări „de ordin social, politic, moral, religios sau metafizic”, dar neîndoielnic există şi „evaluări pur *istorice*”, ele însele, la rândul lor, fiind condiţionate „istoric, social, existenţial”[13] etc.

Dacă astfel stau lucrurile, înseamnă atunci că teza lui Rickert[*] nu poate fi primită, anume că în istoriografie ar fi posibilă atingerea unei

[11] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 97.
[12] *Ibidem*, p. 98.
[13] *Ibidem*, p. 99.
[*] Alte obiecții aduse la adresa concepției lui Heinrich Rickert, vezi în Nicolae Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*, vol. I, *ed. cit.*, p. 108-109.

obiectivități absolute, dincolo de orice perspective individuale, care sunt indiscutabil variabile. Nu este posibilă, în plus, întrucât istoricul nu are cum să facă abstracție de actul alegerii, al selectării faptelor istorice, iar „procesul selectiv al *istoricului* este fără echivoc *evaluativ*. Aceeaşi epocă istorică – argumentează autorul – poate să fie descrisă printr-o mare varietate de categorii sau de sisteme de interpretare, fiecare exprimând un anumit *cod de valori*. În consecință, una şi aceeaşi epocă poate să fie descrisă ca o luptă între pasiunile umane (Vico), sau între lenevie şi aviditate (Kant), sau între credință şi necredință – punct de vedere scump lui Goethe şi Carlyle, cu această diferență că poetul german îl va interpreta într-un sens laic, în timp ce scriitorul englez într-un sens religios, ca o luptă între forțele cerului şi ale infernului".

Dar nu-i mai puțin adevărat că una şi aceeaşi epocă „poate să fie cunoscută, totodată, ca o luptă între rațiune şi lipsă de rațiune – unghi preferat de Voltaire, sau între rațiune şi libertate (Fichte), sau ca un antagonism între individ şi societate, perspectivă interesantă pentru Wilhelm von Humboldt; sau ca o luptă între drept şi forță, între tiranie şi libertate, între naționalism şi internaționalism, între puterile spirituale şi puterile laice, între clase exploatatoare şi clase exploatate"[14], cum a procedat, se ştie foarte bine, istorismul marxist.

Exemplificând mai departe, de data aceasta într-un domeniu restrâns, Stern ne invită să ne reamintim, de asemenea, că în funcție de „categoriile alese şi de selecția faptelor apropriate istoriei politice poate să fie o istorie de idei (Hegel) sau de civilizații (Voltaire, Spengler, Toynbee, Huizinga), ori de clase (Marx, Engels, Lenin), de mari oameni sau de eroi (Fichte, Carlyle), ori de națiuni (Ranke) sau de mod de a gândi (*Denkweisen*) şi de opinii (Jacob Burckhardt), ori de relații internaționale (Renouvin) sau de religii, de realizări tehnologice, de principii economice etc."

Evident, nu s-ar putea spune că această atât de „mare libertate selectivă a istoricului" este – ori de acum încolo va rămâne – în afara oricăror discuții. Şi totuşi, este greu, dacă nu chiar imposibil să contestăm că „istoricul trebuie *să facă o alegere* printre categoriile istorice în mod logic posibile şi în mod empiric aplicabile, alegându-le pe acelea care, potrivit concepției sale personale, îi permit să dea explicația cea mai plauzibilă evenimentelor istorice".

[14] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 100.

Încheierea la care ajunge autorul nu ne surprinde deloc, fiindcă ne aşteptam – oarecum era firesc – ca în cele din urmă el să afirme deschis că toate „aceste selecţii sunt determinate de Eul istoricului”, de subiectivitatea sau de personalitatea sa. În acest sens, Stern susţine că „«a elimina eul pentru a face să vorbească istoria însăşi» – cum voia Ranke şi alţi istorici ai secolului al XIX-lea – este o imposibilitate logică şi psihologică”, dat fiind faptul indiscutabil că, „în timp ce atitudinea savantului în ceea ce priveşte realitatea trebuie să fie dispensată de evaluare, istoria nu poate să fie scrisă decât de o fiinţă care evaluează”, iar actul evaluării presupune sau reclamă neapărat prezenţa personalităţii istoricului, el însuşi produs al societăţii în care s-a născut, trăieşte şi se ocupă de cunoaşterea istoriei.

Ţinând seama de caracterul bipolar al valorii, analistul german nu omite să observe însă că, într-adevăr, „unele dintre aceste evaluări reflectă anumite trăsături obiective ale realităţii istorice studiate”, dar există şi destule altele care „sunt pur «ideologice», simple raţionalizări ale intereselor grupului nostru”[15], adică ale grupului din care istoricul face parte.

Recapitulând succint, reţinem deci că istoricul este nevoit să aleagă nu numai între faptele istorice, ca atare şi între valori, ci implicit şi între categoriile istorice, între schemele de interpretare, dependente de un anumit cod de valori, propriu lui. Toate acestea denotă că trebuie respinse „iluziile unei obiectivităţi absolute în istorie”, pentru că istoria, cum inspirat remarca şi Marrou, „«este un complex, un amestec indisolubil al subiectului şi obiectului»”, mai precis al subiectivităţii şi obiectivităţii.

Aidoma obiectivităţii istorice, de care s-au ocupat în timp şi alţi gânditori de prestigiu (Aron, Marrou, Ricoeur, Xenopol, Florian etc.), subiectivitatea istorică îşi are desigur şi ea limitele ei, în principal două, una de ordin logic şi una de ordin documentar. Prima limită este explicată de Stern prin invocarea autorităţii lui Max Weber, în viziunea căruia „valorile directoare care determină formarea conceptelor noastre auxiliare (*begriffliche Hilfsmittel*) sunt subiective”, întrucât ele depind de „normele de gândire” ale cercetătorului şi de maniera în care acesta le foloseşte. Mai mult, Stern pare încântat că, „departe de a considera această intervenţie a principiilor axiologice selective ca o slăbiciune, Max Weber vede în ea o forţă a istoriei, anume caracterul inepuizabil al conţinutului său

---

[15] *Ibidem*, p. 101.

(…), oferind totdeauna noi aspecte susceptibile să stimuleze interesul nostru”[16], probabil al istoricilor şi filosofilor.

Între prima limită (logică) şi cea de-a doua (a documentului) există o strânsă legătură, care ridică în faţa istoricului destule dificultăţi, pentru că „între aceste limite se exercită alegerea sa”, în mai multe direcţii sau pe mai multe planuri. Pe scurt, este vorba de „o alegere printre faptele documente, o alegere printre posiblităţile logice de interpretare a lor, o alegere a categoriilor . . . şi o alegere printre proiectele istoriografice posibile, compatibile cu toate aceste date”.

Deşi ceva mai înainte recunoştea istoricului o mare libertate de selecţie, partenerul nostru de discuţii de filosofie a istoriei, profesorul german Alfred Stern – la ale cărui idei ne-am raportat insistent şi nu întâmplător ne vom raporta în acest ultim capitol mai mult decât în celelalte –, crede totuşi că „aceste alegeri nu sunt total libere, căci ele sunt determinate de *sistemul de valori fundamentale* prezent în spiritul istoricului de o manieră explicită sau implicită”. Deducem de aici că există, cel puţin în principiu, tot atâtea sisteme de valori fundamentale câţi istorici există şi vor mai exista. Se pare că acesta este gândul autorului, de altfel, de vreme ce, pe de o parte, el notează că actul selectiv depinde de sistemul de valori fundamentale al istoricului, însă pe de altă parte, în acelaşi context, consideră că nici „aceste sisteme de valori nu sunt în mod liber alese, ci sunt, într-o largă măsură, rezultatul mediului social al istoricului şi al dezvoltării personalităţii sale în anumite circumstanţe istorice, geografice, culturale, naţionale, genealogice şi psihologice”, pentru ca în finalul frazei să revină şi să formuleze ambiguu opinia că „interpretarea propriei sale existenţe în lume, de asemenea, va fi *condiţionată* de ansamblul valorilor fundamentale ce caracterizează personalitatea istoricului”[17].

3. ***„Implicaţiile axiologice ale istoriei”***

În orice caz, odată stabilit acest cadru teoretic şi analitic, este timpul să vedem care sunt împrejurările sau faptele esenţiale ce probează „implicaţiile axiologice ale istoriei”.

În acest sens, un prim fapt sau un prim aspect esenţial, ne asigură Stern, ni-l oferă constatarea că „istoria realitate este datoare unei neîntrerupte voinţe de a ieşi dintr-un prezent considerat ca imperfect şi de a se mişca spre un viitor visat ca mult mai perfect.

[16] *Ibidem*, p. 102.
[17] *Ibidem*, p.103.

Aceasta este opoziția valorilor reale negative şi a valorilor pozitive imaginate şi afirmate de grupurile care trăiesc istoria".

Un al doilea fapt esențial, apreciat a fi mult mai important decât primul, reactualizează ideea că „valorile intră în însăşi definiția obiectului istoric; acesta este raportul valorii directoare a proiectului istoriografic care distinge obiectul istoric de oricare alt obiect real, dar indiferent".

Următorul fapt esențial, cel de-al treilea, ne solicită să ținem cont că „există o multiplicitate de coduri de valori ce determină caracterul esențial ori neesențial al evenimentelor istorice, coduri determinate de diferitele proiecte istoriografice care, la rândul lor, se manifestă şi într-o alegere specifică a categoriilor istorice şi a faptelor apropiate".

În sfârşit, cel de-al patrulea şi ultimul fapt esențial invocat de acest teoretician german, cu scopul de a demonstra implicațiile axiologice ale istoriei, se concretizează în observația că „alegerea originară a proiectului istoriografic şi a categoriilor ce îi corespund este expresia unei alegeri originare a anumitor valori fundamentale, proiect care, totodată, este el însuşi condiționat din punct de vedere istoric, social şi existențial"[18].

Cu toate acestea, aşadar în ciuda admiterii unei prezențe vizibil masive a subiectivității istoricului în cunoaşterea şi evaluarea istoriei, Stern, curios şi paradoxal, socoteşte că „aceste implicații axiologice ale istoriografiei nu echivalează în chip necesar cu subiectivitatea sa axiologică totală". Nu în mod necesar, ci poate că doar întâmplător, din moment ce el acceptă totuşi că, „fiind relații ale obiectelor cu subiecte care apreciază, toate valorile sunt relative la subiect şi în acest sens sunt «subiective»"[19].

În curând, ne vom dumiri însă că majoritatea tezelor de bază ale acestui perspicace autor sunt cu mult mai profunde decât s-ar putea crede în primă instanță, ele îşi au oricum tâlcul şi subtilitatea lor; ca atare, ele nu pot fi bine descifrate şi înțelese decât prin conexarea lor atentă şi răbdătoare.

O astfel de teză, de pildă, este aceea că în mare măsură valorile depind de subiect, de capacitatea lui de selecție şi de evaluare. Dar există şi valori independente, valori ce nu depind de particularitățile subiecților care apreciază, există adică şi aşa-numitele de el valori

[18] *Ibidem*, p. 105.
[19] *Ibidem*, p. 105-106.

„supraindividuale". Următoarea sa clasificare, de altminteri, ne documentează că se poate vorbi despre: „l. valorile *individuale*, ce depind numai de particularitățile individuale ale subiecților care apreciază; 2. valorile *colective* . . ., independente de particularitățile individuale ale subiecților care apreciază, însă dependente de *particularitățile colective* ale grupurilor sociale care apreciază. Acestea din urmă sunt națiuni, clase, partide politice, grupuri profesionale, familii etc.; 3. valorile *universale*, care ... sunt independente şi de particularitățile *individuale ale subiecților* care apreciază *şi* de particularitățile *colective ale grupurilor* care apreciază"[20].

Nu încape îndoială că această clasificare este cât se poate de generală[*], probabil că, chiar premeditată în ceea ce priveşte forma în care se prezintă, dar ea îi serveşte lui Stern pentru a încerca să acrediteze ideea că „evaluările istoricilor se încadrează în aceste trei clase", în aceste trei mari şi unice clase. Aşa încât, rezultă de aici că evaluările istoricilor „sunt în parte evaluări individuale, în parte evaluări colective, în parte evaluări universale. Dacă în opera unui istoric evaluările individuale înving celelalte două clase, această operă va fi mai personală. Dacă valorile colective sunt acelea care predomină, opera istoricului va fi mai discutată, în chip politic, mai «parțială». Dacă evaluările predominante în opera istoricului sunt de ordin universal, această operă va avea un caracter mai ştiințific"[21].

Şi în acest context, fie că se detaşează critic de Mannheim, Durkheim, Rickert etc., fie că se apropie admirativ de Ernst Troeltsch şi Raymond Aron, Stern trăieşte însă un adevărat neastâmpăr al credinței sale, el este parcă chinuit de nevoia de a reveni şi de a atrage mereu atenția că relativismul istoric şi axiologic nu pot fi nicidecum evitate, „fiindcă veritabila problemă a civilizației este schimbarea perpetuă a *conținuturilor calitative* ale evaluărilor noastre, în pofida anumitor forme invariabile"[22].

De pe pozițiile unui istorism vădit moderat, autorul ne invită deci să reflectăm cu toată seriozitatea şi eventual să fim de acord că

---

[20] *Ibidem*, p. 106.

[*] O abordare complexă a sistemului diferitelor valori şi a clasificării valorilor, vezi în Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, P.U.F, Paris, 1955, p. 3-70.

[21] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 107.

[22] *Ibidem*, p. 108.

„«instabilitatea axiologică a lumii noastre»” nu poate fi contestată, ci mai degrabă ea trebuie să fie înțeleasă şi explicată ca o consecință a „schimbării necontenite a conținuturilor calitative ale valorilor noastre, în funcție de istorie, de geografie şi de ambianța socială”.

În concluzie, am putea dar spune acum că un alt scop al gândirii lui Stern, unul de principală referință, urmărit îndeaproape şi cu multă îndârjire, este acela de a convinge că valorile „se raportează totuşi, întotdeauna, la conținuturi definite, care, ele însele, suportă influențele istoriei. De aici decurge că universalitatea anumitor valori nu este decât una *de fapt,* şi nu este independentă de mersul istoriei şi de diferitele ambianțe culturale, sociale şi ideologice create de această istorie . . . În fiecare epocă istorică, adică, există *alte* valori care sunt în mod universal acceptate şi care, din acest motiv, sunt independente de particularitățile individuale şi colective ale acelora care le afirmă”[23].

Iată, însă, şi un alt punct de vedere, diferit şi chiar opus față de cele la care ne-am referit până în prezent în paginile acestui capitol. Este vorba, pe scurt, de concepția reputatului istoric român A. D. Xenopol, care respinge tranşant judecățile formulate în domeniu, bunăoară, de Bernheim, Windelband, Rickert, Karl Adler, Grotenfelt etc.

Astfel, dintr-un început, el constată cu o oarecare doză de ironie că unii „cugetători în câmpul teoriei istoriei cer pentru alcătuirea ştiințifică a acestei discipline introducerea noțiunii valorii în organismul ei”[24]. Ei bine, obiectează autorul, o asemenea solicitare este negreşit riscantă, intolerabilă, întrucât „această aplicare a noțiunii valorii asupra faptelor universului va fi totdeauna întovărăşită de o nuanță de subiectivitate”[25]. Or, istoricul veritabil, istoricul care îşi respectă profesiunea sa trebuie „să fie obiectiv; să nu amestece personalitatea lui în expunerea trecutului”. În eventualitatea că „această țintă nu ar putea fi ajunsă pe deplin, totuşi este pusă ca idealul istoriei”[26].

Lăsând la o parte faptul că şi el reduce istoria doar la trecut, neluând în discuție nici măcar istoria prezentului, istoria care se face, Xenopol contestă prin urmare necesitatea invocării valorii în definirea

[23] *Ibidem*, p. 109.
[24] A. D. Xenopol, *Noțiunea valorii în istorie*, în *op. cit.*, Editura Ştiințifică, 1967, p. 287.
[25] *Ibidem*, p. 297.
[26] *Ibidem*, p. 290.

obiectului istoric, a istoriei ca ştiinţă, motivând că valoarea, în fond, este o noţiune exclusiv morală, o noţiune subiectivă.

Potrivit gândirii sale, valoarea nu poate fi de folos „istoriei pentru următoarele motive: 1) pentru că ea este străină domeniului logicii, fiind de natură morală; 2) pentru că ea nu poate fi absolută, iar ştiinţa nu se poate întemeia pe relativ; 3) pentru că este adeseori de natură neconştiută şi ştiinţa nu se întemeiază pe neconştiut; 4) pentru că ea este scoasă din singura dezvoltare a spiritului şi nu poate ca să se aplice la evoluţia întreagă”[27], probabil că a lumii, în toate variantele ei.

Este drept, argumentarea lui Xenopol se bucură de o anumită rezonanţă pozitivă, dar totodată, din păcate, ea „ascunde” şi destule aspecte discutabile, datorită mai ales exclusivismului unora dintre ele. Cert este însă că acest apreciat teoretician român s-a străduit să scoată temeinic în evidenţă necesitatea de a conferi istoriei un caracter de obiectivitate, de a înlătura, aşadar, pe cât posibil, subiectivismul din câmpul cercetării istoriei. În acest sens, deosebit de grăitoare ni se pare a fi observaţia sa că, „introducând ideea valorii în istorie, el (eul istoricului – n. ns.) este întărit, i se dă un rol precumpănitor şi se merge deci tocmai împotriva tendinţei timpului nostru, care este de a desface pe cât mai mult istoria de elementul personal şi de a-i întipări caracterul obiectiv, care deosebeşte cercetările în adevăr ştiinţifice”[28] .

Fără să fie un istoric propriu-zis, Mircea Florian, la rândul său, consimte şi el că istoria poate şi trebuie să atingă un înalt grad de obiectivitate, dar – spre deosebire de Xenopol – filosoful recesivităţii consideră că „istoria implică valori, iar valorile realizate sunt «bunuri» culturale”[29] indubitabile. Referindu-se în principal la concepţia lui Rickert, cu scopul mărturisit de a înţelege modalitatea în care „timpul face din realitatea istorică un fapt unic, irepetabil, ireversibil, original şi chiar imprevizibil”, Florian remarcă la un moment dat că timpul „explică «individualitatea» procesului istoric prin două condiţii: întâi este *conţinutul* lui calificat, adică prin anumite note caracteristice, de exemplu trăsăturile unei personalităţi istorice, cum este Ştefan cel Mare, sau caracterele unei epoci, cum sunt acelea ale Revoluţiei franceze; al doilea este ceea ce el (Rickert – n. ns.) numeşte

---

[27] *Ibidem*, p. 308.

[28] *Ibidem*, p. 300.

[29] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, Editura Garamond, Bucureşti, 1997, p. 43.

Wertbezienhung («raportarea la o valoare») sau proprietatea de a fi un fenomen de cultură".

Detaşându-se de Rickert, implicit şi de alţi autori care gândesc în termeni asemănători sau identici, de pildă Alfred Stern, filosoful român găseşte totuşi necesar să înlăture aici un echivoc, acela că „«raportarea la o valoare» nu înseamnă evaluarea, aprecierea sau judecarea de către istoric a unui fapt. *Istoricul, ca orice om de ştiinţă, nu apreciază, ci constată* (subl. ns.). Dar istoricul constată un fapt care se constituie prin aceea că el e necesar raportat la o valoare".

Aşa încât, pentru Florian nu există dubii că, bunăoară, „faptele politice se constituie numai fiindcă sunt raportate la o valoare politică, faptele juridice la valoarea dreptului, faptele religioase la valoarea sacrului, faptele ştiinţifice la valoarea adevărului, cele artistice la valoarea frumosului, cele tehnice la valoarea utilitaristă etc.".

Revenind la Rickert, de data aceasta de acord cu gânditorul german, filosoful recesivităţii ţine însă să precizeze că „valoarea, deşi ea însăşi e generală, individualizează obiectul la care aderă şi care devine astfel un obiect cultural. «Individualul nu poate deveni esenţial decât cu referinţă la o valoare, şi de aceea cu înlăturarea oricărei legături cu o valoare ar fi înlăurate interesul istoric al realităţii şi istoria» (Heinrich Rickert, *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1924, ed. a 3-a, p. 58)"[30].

Cu toate acestea, invocând în context şi opiniile lui Ottmar Dittrich (*Die Grenzen der Geschichte*, 1905) şi Johannes Thyssen (*Die Einmaligkeit der Geschichte*, 1924), Florian rămâne ferm la convingerea că „unicitatea poate fi fundată nu numai printr-un *conţinut* calificat, dublat de o raportare la o valoare de cultură, ci şi prin simpla raportare la timp, prin poziţia temporală, prin datare sau coeficient cronologic"[31].

Întrucât are la bază conceptul de timp, această teză a filosofului român ne duce cu gândul la Clio, muza istoriei, al cărei atribut este clepsidra, care „nu simbolizează numai temporalitatea istoriei ca unul din elementele sale esenţiale. Clepsidra ne reaminteşte, de asemenea, că timpul acordat actorilor dramei numită «istorie» . . . este *măsurat*", pentru fiecare dintre ei.

---

[30] *Ibidem*, p. 48. Conceptul de *valoare*, îndeosebi raportul existenţă-valoare, este pe larg analizat de Mircea Florian în *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Editura Eminescu, 1983, p. 358-374.

[31] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed. cit.*, p. 49.

Prin clepsidră, se ştie foarte bine, grecii antici desemnau „un fel de orologiu care, în adunările greceşti, măsura timpul acordat oratorilor, prin scurgerea unei anumite cantităţi de apă ... dintr-un recipient în altul”. Târziu, abia în secolul al XIX-lea, „această idee ascunsă în mitul grec îşi va găsi expresia sa explicită în gândirea lui Hegel”, teoreticianul speculativ prin definiţie care a încercat să demonstreze că „fiecare naţiune este expresia unui anumit «moment» în evoluţia «spiritului universal»”, în înţelesul că „de îndată ce o naţiune a exprimat ideea care o reprezintă, de îndată ce şi-a îndeplinit menirea, ea pierde drepturile sale şi cedează pasul unei alte naţiuni”.

N-ar fi exclus să existe în toate aceste consideraţii măcar o „fărâmă”de adevăr, de vreme ce, de-a lungul timpului, pe mai toate meridianele globului pământesc, incontestabil „au apărut şi au dispărut marile imperii ale babilonienilor, egiptenilor, grecilor, romanilor, spaniolilor, germanilor” etc. Tot aşa, în epoca noastră, cum constata şi Spengler, „proclamând declinul Occidentului, Europa a trebuit să cedeze Americii o parte din autoritatea sa, şi noi vedem deja – continuă Stern – că Asia se arată ca un nou gigant”, ca să nu mai vorbim de Rusia, care „realizează predicţia lui Nietzsche, devenind o forţă mondială de primă mărime”[32], încă viguroasă, în ciuda numeroaselor probleme cu care se confruntă după destrămarea Imperiului sovietic.

Să reţinem deci, întrucâtva de acord cu autorul german, că „toate aceste evenimente ale istoriei moderne, pe care grecii nu au putut câtuşi de puţin să le prevadă, justifică simbolul lor de clepsidră a lui Clio, măsurând şi limitând timpul acordat actorilor dramei istorice”[33].

Foarte bine, dar cine sunt aceşti „actori” – nu toţi la fel de „talentaţi” – care „joacă” numai roluri dramatice pe scena istoriei – personalităţile (unii indivizi), colectivităţile sau naţiunile? Apoi, cine le acordă timp şi cine stabileşte limita timpului necesar îndeplinirii menirii lor: cumva spiritul universal hegelian ori trebuie să ne gândim la teoria ciclurilor istorice, „sugerată de procese cosmice şi vitale”, teorie destul de cunoscută în Antichitate şi mai cu seamă în epoca modernă, când „Nietzsche îi redă o actualitate entuziastă, aproape religioasă, sub formă de «eterna reîntoarcere», simbol al afirmării Vieţii triumfătoare”[34]?

---

[32] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 36.
[33] *Ibidem*, p. 37.
[34] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed. cit.*, p. 202.

Din nefericire, Stern nu-şi pune întocmai astfel de întrebări, deşi acestea (poate că şi altele) s-ar fi impus, cu atât mai mult, cu cât, într-un alt context, el dezvoltă o suită de analize deosebit de interesante privind condiţia umană şi proiectele umane, ambele indispensabile existenţei istoriei, indiferent de perspectiva temporală în care ne propunem să o înţelegem şi să o explicăm, respectiv trecut, prezent, viitor. În acest punct, al conjugării raporturilor dintre rolul „actorilor" şi timpul limitat acordat, pe de o parte, şi condiţia umană şi proiectele umane, pe de altă parte, opiniile sale, prin urmare, sunt neîndoielnic vulnerabile, în cel mai fericit caz doar discutabile.

Şi totuşi, dincolo de această insuficientă corelare a gândurilor exprimate, Stern scoate la suprafaţă numeroase şi solide motive de reflecţie în ceea ce priveşte deosebirile dintre natura umană şi condiţia umană, de care sunt strâns legate proiectele umane. Pentru a putea oferi termeni de comparaţie cu alţi autori, chiar cu aceia la care se referă el, vom încerca în continuare – atât cât ne va sta în putere – să rămânem cât mai apropiaţi şi mai fideli textului acestui fin analist al unor probleme contemporane extrem de dificile şi ca atare inevitabil controversabile.

4. ***Proiectul colectiv uman de a trăi – proiect transistoric***

Din capul locului, trebuie să reamintim că în viziunea sa condiţia umană nu-i totuna cu natura umană, pentru că, în timp ce natura umană este schimbătoare[*], condiţia umană, dimpotrivă, este

---

[*] Prin intermediul autorităţii lui Hegel, care „credea că, în trăsăturile sale esenţiale, omul este *nedeterminat*, şi de aceea liber oricând să-şi creeze propria sa natură", Fukuyama împărtăşeşte şi el opinia că natura umană este schimbătoare, argumentând că „natura dorinţei omeneşti nu este dată odată pentru totdeauna, ci se schimbă în funcţie de diversele perioade istorice şi culturi" (Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*, Editura Paideia, Bucureşti, 1994, p. 61-62). În schimb, eseistul englez Aldous Huxley gândeşte exact opus, anume că „«natura umană nu se schimbă sau, cel puţin, istoria e prea scurtă pentru ca oarecare schimbări să fie perceptibile . . . părţile fundamentale referitoare la pasiune, inteligenţă şi imaginaţie rămân neschimbate» (*L'ange et la bête*, 1940, p. 118)", apud Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed. cit.*, p. 116. La rândul său, într-un alt context, Florian notează că „istoria mai ales europeană . . . ne documentează modificări colective remarcabile, profunde chiar, dar nu o transformare principială a omului, o răsturnare a naturii lui, ci numai o dezvoltare şi amplificare a caracterelor umane date embrionar de la început" (*Ibidem*, p. 145).

invariabilă, fie numai şi în raport cu viaţa şi moartea, căci „oamenii din toate epocile, din toate civilizaţiile şi din toate mediile sociale îşi *propun* să facă faţă acestei condiţii, în măsura posibilului. Acest *proiect de a trăi*, comun tuturor oamenilor din toate epocile şi din toate civilizaţiile, arată că ei atribuie şi au atribuit întotdeauna o valoare pozitivă vieţii şi sănătăţii şi o valoare negativă suferinţei şi morţii. De aceea – precizează Stern –, noi am considerat aceste evaluări existenţiale, solidare proiectului de a trăi, ca valori transistorice, independente de epoci, civilizaţii şi medii socio-culturale".

Admiterea valorilor transistorice, numite de el şi existenţiale, nu înseamnă însă negarea valorilor instrumentale, care prin natura lor au caracter istoric. Din contra, între aceste două tipuri de valori există o strânsă legătură, în sensul că valorile existenţiale „constituie etaloane supraistorice şi obiective, ce permit să se măsoare gradele tuturor valorilor instrumentale istorice, de care se folosesc la realizarea proiectului transistoric de a trăi".

Ca o dovadă elocventă, în această ordine de idei, poate fi invocată, spre exemplu, „valoarea instrumentală superioară a civilizaţiei tehnico-ştiinţifice, ca un mijloc neegalat în cursul istoriei pentru a alina suferinţa umană şi pentru a prelungi viaţa" oamenilor, una şi cealaltă, evident, exprimând „două scopuri esenţiale ale proiectului transistoric uman de a trăi"[35]. Cu uşurinţă se poate demonstra, de pildă, că „asepsia şi antibioticile sunt valori instrumentale mai înalte decât metodele antiseptice". Cu alte cuvinte, se poate lesne demonstra că, „fiind valori transistorice, afirmate şi reafirmate în proiectul uman de a trăi, viaţa şi sănătatea vor putea totdeauna să servească de etalon pentru a măsura gradele valorilor instrumentale ale diverselor epoci"[36] istorice.

Oricât de sumar ar fi redate, aceste hotărâte judecăţi afirmative duc la concluzia, surprinzătoare şi neverosimilă pentru ansamblul gândirii lui Stern, că „istorismul nu mai poate deci să declare că *toate* valorile sunt fiicele respectivelor lor timpuri" şi că nu s-ar putea „dovedi validitatea lor transistorică". Dimpotrivă, adevărul indubitabil este că există „câteva valori *intrinseci* existenţiale a căror validitate transistorică nu poate să fie negată, pentru că ea se exprimă în

[35] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 165.

[36] *Ibidem,* p. 166. În legătură cu gradele şi polii valori, teme tratate într-o altă perspectivă, vezi şi Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 227-247.

acceptarea condiției umane de oamenii din toate epocile şi din toate civilizațiile", condiție indisolubil legată de „proiectul lor comun de a trăi"[37] cât mai mult şi cât mai bine cu putință.

Or, tocmai acest proiect de a trăi viața şi de a fi sănătoşi, proiect adoptat în chip necesar de toți oamenii şi în toate epocile, denotă că există istorie. Importanța acestui proiect colectiv, aşadar, „constă în faptul că el este *condiție* ineluctabilă a întregii istorii. Atât timp cât oamenii vor menține acest proiect comun, atât timp cât ei vor accepta condiția umană imuabilă şi îşi vor propune să-i facă față, istoria va exista".

Într-un scurt rezumat, reținem dar că în centrul atenției filosofiei istoriei şi al axiologiei lui Stern stă ideea că „proiectul uman de a trăi este acela care *creează*, iar îndeplinirea continuă a acestui proiect este condiția continuării istoriei". Fiind un fel de „condiție *a priori* a întregii istorii, proiectul uman de a trăi este deci *în mod necesar* transistoric, el nu este doar *de facto*. Astfel, *valorile existențiale* pe care acest proiect le conține sunt şi ele *necesarmente* transistorice".

Viața şi sănătatea, ca valori existențiale, nu sunt însă singurele valori ale omenirii. Împreună sau alături de ele „există o mulțime de alte valori, a căror afirmare ori negare nu este exprimată în proiectul transistoric de a trăi", pentru că aceste numeroase şi diferite alte valori, se pare că impropriu numite de autor *neexistențiale*, „rămân supuse istoriei şi transformărilor sale".

Se impune deci să observăm din nou acum că între aceste două clase de valori există şi deosebiri, nu numai părți comune. Principala deosebire dintre ele „constă în aceea că valorile . . . *existențiale* sunt fundate pe *postulate transistorice* – cele afirmate în proiectul uman de a trăi –, pe când valorile . . . *neexistențiale* se fundează pe *postulate istorice*. Dar această deosebire nu exclude trăsăturile comune valorilor *existențiale, transistorice* şi valorilor *neexistențiale, istorice*".

Explicația trebuie căutată în supoziția – mai mult de ordin logic – că, „de îndată ce un postulat este adoptat şi instituit în normă – indiferent că acesta este un postulat transistoric sau istoric –, el serveşte *de etalon* pentru a determina calitatea *pozitivă* ori *negativă* a unei valori concrete date şi pentru a măsura *gradul* său. Căci *singur* postulatul adoptat ca *normă* poate să confere *validitate* unei valori şi unei judecăți de valoare. Va fi *pozitivă* orice valoare *conformă*

[37] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 165.

postulatului adoptat ca normă şi *negativă* orice valoare în *dezacord* cu acest postulat”.

În sprijinul argumentării sale, cu titlul de exemplu, Stern arată că, „pentru a putea califica o conduită de «bună» sau de «rea», un obiect de artă sau al naturii de «frumos» sau de «urât», o propoziție de «rațională» sau de «absurdă», trebuie să am postulate *normele* de bun, de frumos şi de rațional, cu care conduita, obiectul de artă ori al naturii şi propoziția în discuție pot să fie comparate. Potrivit cu acordul sau dezacordul lor cu aceste norme, noi le vom atribui valori etice, estetice şi cognitive pozitive ori negative”[38].

Dacă aşa stau lucrurile, dacă într-adevăr valorile nu pot fi definite decât în termeni de conformitate sau de neconformitate cu o normă postulată, înseamnă atunci că este neapărat necesar să revenim asupra normei, să insistăm mai mult şi să încercăm să înțelegem mai bine cine anume o postulează sau care este suportul ei existențial.

Părerea autorului este că avem de-a face aici cu o problemă esențială a filosofiei valorilor, respectiv problema nevoii „de a determina sursa acestor norme postulate”. O atare nevoie se vrea a fi depăşită prin răspunsul său, unul singur şi destul de net, acela că „orice *normă* rezultă dintr-un act de voință . . . o *voință individuală* sau o *voință colectivă*”, în ultimă instanță „o voință umană”.

Prin urmare, dacă ne gândim la postulatele normative transistorice, implicit şi la valorile existențiale, voința umană „se exprimă în acceptarea *condiției umane* de oamenii din toate epocile şi din toate civilizațiile şi în proiectul lor de a face față acestei condiții umane în măsura posibilului. Constituind un fenomen transistoric, proiectul de a trăi se întemeiază pe un postulat transistoric, instituit în normă: viața şi sănătatea sunt valori pozitive; suferința şi moartea sunt valori negative; şi viața *trebuie* să fie trăită cu minim de suferință”.

Dacă ne gândim însă la cealaltă clasă de valori, la valorile aşa-zise neexistențiale, „voința care stabileşte postulatele lor normative este întotdeauna o voință în chip istoric condiționată. Ceea ce această voință istorică are în comun cu voința transistorică din spatele valorilor existențiale este faptul că ea stabileşte norme, postulate normative ce servesc de etaloane celorlalte valori”[39].

---

[38] *Ibidem*, p. 169.
[39] *Ibidem*, p. 170.

Ideea principală în jurul căreia pivotează analizele lui Stern referitoare la raporturile dintre istorie şi valori* este deci aceea că la baza tuturor proiectelor omului stau actele sale de voință**. Datorită lor, omul îşi făureşte felurite proiecte, solidare între ele, fie că este vorba de proiectul de a trăi, transistoric, fie că este vorba de diverse proiecte istorice, relativ bine definite.

Dar proiectele umane nu se realizează de la sine, indiferent dacă ele sunt istorice sau transistorice. Omul nu poate trăi cât de cât cum se cuvine punând mâinile împreună într-un oarecare loc din partea dorsală şi întrebându-se ce este lumea, ori doar „plimbându-se” resemnat pe aleile rareori însorite ale istoriei. El trebuie să facă „ceva”, să acționeze „pentru a realiza proiectul şi pentru a *trăi* în conformitate cu norma postulată”. Omul nu acționează însă la întâmplare, nu din interes şi nici din nevoi, ci în virtutea datoriei, susține autorul, iar datoria se fundează pe voință. „Întrucât proiectul şi postulatul normativ pe care îl implică sunt lucruri voite, urmează că *datoriile* noastre rezultă din *voințele* noastre”[40], care sunt şi ele foarte diferite şi desigur că şi conflictuale.

5. ***Diversitatea proiectelor umane***

Diferite fiind voințele, fireşte că diferite vor fi şi proiectele oamenilor şi ale grupurilor sociale. Bunăoară, „medicii, avocații, savanții, profesorii, ziariştii, soldații, comercianții etc. se disting unii de alții prin diferitele lor proiecte colective, iar fiecare din aceste proiecte implică un alt cod de valori, dominat de un alt postulat normativ”.

Diversitatea proiectelor umane, atât a celor colective, cât şi a celor personale, denotă dar că există şi o diversitate de coduri de valori. „Un om are, spre exemplu, un proiect ca tată, un proiect ca soț, un proiect ca membru al unei profesiuni, un altul ca membru al unei asociații, al unui partid politic etc. El participă, de asemenea, la

---

* O suită de alte analize şi opinii asupra acestor raporturi, vezi în C. I. Gulian, *Axiologie şi istorie*, Editura Academiei, Bucureşti, 1987, p. 9-263; C.I. Gulian, *Axiologie şi istorie în gândirea contemporană*, vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1991, p. 9-259.

** Pe această temă, a voinței, s-a edificat o amplă filosofie, demnă de tot interesul. Un exemplu grăitor, în acest sens, vezi în Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, Éditions Montaigne, Paris, vol. I (1967) şi vol. II (1968), în două părți.

40 Alfred Stern, *op. cit.*, p. 171.

proiectul colectiv al națiunii sale, al congregației sale religioase, al clasei sale, al grupului minoritar căruia poate să-i aparțină etc.”

În cele din urmă, împreună cu Stern, am putea spune că „fiecare om participă la proiectul speciei *homo sapiens*”, bineînțeles că în mai mare sau mai mică măsură, cu rezultate mai mult sau mai puțin spectaculoase. Participarea omului la un proiect sau altul, fie chiar şi la acela al speciei sale, nu înlătură însă total şi definitiv conflictele între valori, şi nu numai. Din contra, „pentru că fiecare din aceste coduri antrenează un *alt* cod de valori, conflictele dintre valori devin uneori inevitabile pentru individ; căci ceea ce este o valoare pozitivă, potrivit cu codul unui proiect determinat, apare ca o valoare negativă potrivit cu codul unui alt proiect, căruia un om determinat i s-a raliat”[41].

Depăşirea acestei situații, evident dramatice, nu este posibilă fără pierderi, adică nu este posibilă decât „sacrificând celelalte valori pozitive, făcând parte unui cod de valori provenit dintr-un alt proiect”. Iată de ce, argumentează autorul, „noi trebuie să acceptăm aceste pierderi tragice, care pun în relief precaritatea valorilor umane” sau fragilitatea lor. În orice caz, nu încape îndoială că „pluralismul proiectelor ce îmbogățesc viețile individuale şi pun în mişcare istoria există cu acest preț”, există mai bine-zis cu acest sacrificiu dramatic atât în plan axiologic, cât şi în plan istoric.

Acest pluralism al proiectelor umane îl determină pe Stern să creadă că s-ar putea îndreptăţit vorbi, totodată, şi despre existenţa unui pluralism moral, fiindcă există în realitate o pluralitate de morale, individuale şi colective, morale ale unor profesiuni, ale partidelor politice, ale claselor, naţiunilor etc., în ultimă instanţă s-ar putea vorbi, la fel de îndreptăţit, şi despre ceea ce el numeşte *morala umanităţii*, morala universală, fundamentală, supraistorică, „condiţionată de *unicul proiect comun tuturor oamenilor* – acela de a face faţă condiţiei umane, proiectul de a trăi fără prea multă suferinţă. *Codul de valori derivat din proiectul universal uman de a trăi* constituie *morala fundamentală umană*”.

În mod logic, decurge deci din toate acestea că, deoarece este „solidar acestui proiect, codul ce alcătuieşte morala umană trebuie să ia în considerare condițiile obiective, *biologice* şi *sociologice*, necesare conservării vieții umane în *natură* şi în *societate*. Altfel, viața umană nu ar putea să fie conservată pe Pământ, iar istoria nu ar putea să continue”[42], ci s-ar ajunge, într-adevăr, la un nedorit sfârşit „apocaliptic”.

---

[41] *Ibidem*, p. 172.
[42] *Ibidem*, p. 173.

Invocând imuabilitatea condiției umane, proiectul transistoric de a trăi şi „codul de valori pe care acest proiect îl antrenează sub numele de *morala fundamentală umană*”, autorul german declară la un moment dat cu entuziasm, dar şi cu o vădită şi dezarmantă naivitate, că „noi am găsit, în sfârşit, *etalonul supraistoric pentru a judeca valorile tuturor proiectelor istorice*. Acest etalon supraistoric – speră el – ne permite să condamnăm, cu o validitate supraistorică, toate *atacurile împotriva singurelor valori supraistorice care există*: *viața şi sănătatea* umană, ca şi condițiile necesare conservării lor pe Pământ”.

Nu suntem neapărat adepți ai *legii taliónului*, ai acelui principiu penal sclavagtist *ochi pentru ochi, dinte pentru dinte*; nici nu credem însă că doar prin condamnări morale, de regulă abstracte, se vor putea produce schimbări profunde în comportamentul oamenilor în cursul istoriei sau că în viitor vor putea fi evitate noi atacuri la adresa vieții şi sănătății umane. Cu alte cuvinte, nu contestăm dreptul moral de a condamna nelegiuirile unor oameni, contestăm numai insuficiența lui, întrucât fărădelegile istoriei nu vor putea fi niciodată împiedicate să apară sau să existe, nu vor putea fi niciodată blocate la timp doar pe cale morală, chiar dacă convenim la scară universală că, „în numele moralei noastre fundamentale supraistorice, noi suntem în drept *de a pedepsi toate violările sfințeniei vieții umane*, toate asasinatele, toate cruzimile, toate suferințele impuse în mod intenționat creaturii umane *în nu contează ce epocă a istoriei*”.

Sigur că fiecare om are teoretic dreptul moral „de a condamna luptele impuse gladiatorilor romani, rugurile Inchiziției, camerele de gazare ale lui Hitler şi execuțiile secrete ordonate de Stalin; pentru că, oricare ar fi fost «concepțiile» unei epoci istorice sau ale unei civilizații date, viața şi sănătatea întotdeauna au fost apreciate ca valori pozitive, fiindcă oamenii voiesc întotdeauna să trăiască fără prea multă suferință. Ca atare, nici o cutumă, nici o tradiție, nici o dogmă sancționate de istorie nu au dreptul să fie împotriva valorilor *supraistorice* ale vieții şi sănătății”[43] oamenilor din toate timpurile şi de pretutindeni.

Suntem întru totul de acord, căci este un adevăr incontestabil, îndeosebi în acest cadru strict limitat, dar nu putem să nu observăm că simplele condamnări morale – petrecute mai ales *post factum* – nu au curmat câtuşi de puțin repetarea de-a lungul istoriei a noi atrocități, unele şi mai abominabile. În acest sens, istoria contemporană, de

[43] *Ibidem*, p. 174.

pildă, ne stă mărturie de la un meridian la altul, pe întreg globul pământesc, unde continuă să se producă numeroase atacuri aproape concertate la adresa vieţii şi sănătăţii fiinţei umane, pe diverse căi – de la foame, frig, lipsă de apă potabilă, aer poluat şi până la embargouri – totale sau parţiale –, acţiuni teroriste, diferite experienţe nucleare, bombardamente ultrasofisticate etc.

Astfel de agresiuni sunt cu atât mai degradante, cu cât viaţa şi sănătatea pot fi desemnate nu numai ca valori supraistorice, ci prin însuşi acest fapt şi ca valori existenţiale fundamentale, fără de care nu ar fi posibilă existenţa nici unui alt tip de valori. De altfel, filosoful german Nicolai Hartmann „a arătat că dacă viaţa organică este fundată pe fiinţa materială, dacă viaţa psihică este fundată pe viaţa organică şi viaţa spirituală pe viaţa psihică, atunci stratul inferior este întotdeauna cel mai *puternic*, iar stratul superior dependent de el. Aceasta nu înseamnă că stratul superior nu se bucură de o anumită autonomie, de o anumită libertate".

Aşa încât, împărtăşind ideea lui Hartmann, putem susţine alături de Stern că „viaţa şi sănătatea sunt valorile *cele mai puternice*, pentru că ele formează *fundamentul* şi *condiţia* tuturor valorilor *superioare*, adică valorile psihice, intelectuale şi spirituale dezvoltate în cursul istoriei în diversele civilizaţii" ale omenirii.

Trebuie subliniat totuşi că, deşi sunt dependente, toate „aceste valori istorice superioare se bucură de o anumită *autonomie*, de o anumită *libertate* în ceea ce priveşte valorile vitale, existenţiale, transistorice"[44], punct de vedere uluitor de asemănător cu acela amplu dezvoltat de Mircea Florian, creatorul termenului original de *recesivitate*[*], termen menit să pună în evidenţă tocmai posibilitatea superiorităţii factorilor ce vin „după", ce urmează factorilor fundamentali – puternici, dar nu supremi.

Ca să putem reveni acum la proiectele umane, la raporturile dintre ele şi istorie, ni se pare util să reamintim mai întâi teza, larg dezbătută într-unul din capitolele anterioare, că „istoria este devenirea *lucrurilor publice* şi nu aceea a *lucrurilor private*. În consecinţă, proiectele *istorice* sunt întotdeauna *proiecte colective*".

---

[44] *Ibidem*, p. 175.

[*] Diferite alte corelaţii, delimitări semantice şi profunde analize asupra acestui concept de recesivitate, vezi în Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, *ed. cit.* p. 45-88; vezi şi Ioan C. Ivanciu, *Natura şi sensul polarităţii recesive la Mircea Florian*, în „Revista de Filosofie", nr. 2, 1994, p. 125-139.

Se ridică însă din nou întrebarea: „care sunt colectivele ale căror proiecte determină istoria? Pentru Hegel, acestea sunt statele, pentru Marx acestea sunt clasele. Nu este exclus să fie ambele. Cu toate acestea, statul sau mai curând statul-naţiune ori statul naţional apare ca principalul realizator al proiectelor colective istorice”[45].

6. ***Naţiunea – „comunitate de valori şi de idealuri”***

Dar ce este un stat naţional sau o naţiune? Răspunsurile şi mai cu seamă argmentările sunt dintre cele mai diferite, uneori fulminante, nu rareori opuse, de regulă exclusiviste şi chiar contradictorii.

Pentru Ernest Renan, bunăoară, „o naţiune este un principiu spiritual şi nu un grup determinat prin sânge, limbă sau configuraţia solului”. Acest principiu spiritual, acest suflet colectiv, după opinia sa, este constituit din două aspecte esenţiale: „«unul, spune el, este în trecut, celălalt în prezent. Unul este posesiunea în comun . . . de amintiri, celălalt este consimţământul actual, dorinţa de a trăi împreună, voinţa de a continua să facem să valoreze ce s-a primit moştenire de la înaintaşi»”. Recurgând la o formulă devenită clasică, Renan susţine în cele din urmă că „«existenţa unei naţiuni este … un plebiscit de zi cu zi»”, deci continuu.

Aproximativ o jumătate de secol mai târziu, spanionul José Ortega y Gasset se declară în parte de acord cu Renan, în parte în dezacord cu el. Se declară de acord, spre exemplu, cu afirmaţia că „principiul naţiunii nu este nici sângele, nici limba, fiindcă comunitatea de sânge şi de limbă în Franţa, Anglia, Spania a fost un efect şi nu o cauză a unificării de stat”. În schimb, gânditorul spaniol nu este de acord cu ideea lui Renan că „existenţa unei naţiuni «presupune un trecut»”[46] şi un prezent. Dacă existenţa unei naţiuni s-ar reduce numai la trecut şi prezent, obiectează Ortega y Gasset, „nimeni nu s-ar preocupa să o apere împotriva unui posibil atac . . . apărând naţiunea, noi apărăm ziua de mâine, nu ziua de ieri”[47].

Cum se vede, în timp ce Renan pune accentul îndeosebi pe trecut, filosoful spaniol contemporan, exact opus, „insistă asupra viitorului, excluzând trecutul . . . nimic nu are sens pentru om decât în funcţie de viitor, declară el”. Viitorul unei naţiuni nu poate fi însă asigurat decât în măsura în care acţiunile oamenilor se desfăşoară în lumina sau pe fondul adeziunii lor la un proiect colectiv, pentru că „a

[45] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 175.
[46] *Ibidem*, p. 176.
[47] *Ibidem*, p. 176-177.

avea un proiect comun înseamnă a voi a realiza un viitor comun . . . Marea Britanie şi Statele Unite au un trecut comun, o limbă comună, un tip rasial comun. La fel Spania şi cea mai mare parte a ţărilor Americii Latine. Totuşi, Marea Britanie şi Statele Unite, Spania şi ţările Americii Latine sunt naţiuni diferite. De ce? Fiindcă lor le lipseşte singurul lucru care, după Ortega, este esenţial pentru formarea unei naţiuni – *viitorul comun*"[48].

Nu în aceeaşi termeni gândeşte Oswald Spengler, de pildă, de vreme ce el – în definirea naţiunii – se raportează prioritar la popor şi cultură, şi nu la trecut sau viitor, aidoma lui Renan şi Ortega y Gasset. În viziunea sa, remarcă la un moment dat Nicolae Bagdasar, „istoria universală nu este dar o istorie a popoarelor, ci este «istoria marilor culturi». Popoarele sunt doar formele sensibile în care se încorporează culturile, care ele sunt esenţiale"[49], şi nicidecum trecutul sau viitorul, cum se vor a fi convinşi Renan şi Ortega y Gasset. Despre o naţiune, prin urmare, nu se poate vorbi decât atunci când poporul a izbutit „să acorde ritmul devenirii lui cu ritmul culturii care-l stăpâneşte, când el a reuşit să-şi identifice menirea lui cu soarta culturii . . . Totdeauna «*la baza unei naţiuni se află o idee*» şi totdeauna naţiunile sunt acelea care, prin existenţa lor, constituie obiectul istoriei univerale". Numai că acest obiect al istoriei universale – poporul ajuns „la conştiinţa de sine", la rang de naţiune prin cultură – are o sferă de cuprindere extrem de restrânsă, pentru că el nu este format din toţi indivizii unei naţiuni, ci doar din unele „subiecte de cultură ..., cele mai viguroase". Pe scurt, situându-se într-o altă perspectivă decât Hegel, Marx, Renan etc., Spengler consideră că „«*orice naţiune este reprezentată în faţa istoriei de o minoritate*»[50], şi nu de o majoritate sau de toţi membrii naţiunii respective.

La rândul şi la timpul său, Mircea Florian, dimpotrivă, apreciază că „istoria e totdeauna viaţa colectivă, a unui grup, a unei unităţi de mai mulţi indivizi solidari ... Vorbim de istoria unei comunităţi, a unui popor, a unei ţări sau naţiuni ca şi cum s-ar înţelege de la sine că însăşi naţiunea sau oricare altă comunitate ar evolua, s-ar schimba. Naţiunea sau comunitatea în genere nu se schimbă, dacă raportăm schimbarea la

[48] *Ibidem*, p. 177.

[49] Nicolae Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*, vol. I, *ed. cit.*, p. 264.

[50] *Ibidem*, p. 265.

însăşi gruparea în discuţie, dacă aşadar credem că subiectul ce se schimbă este comunitatea de viaţă”[51].

În această eventualitate, că naţiunea nu se schimbă, trebuie să concedem deci, implicit şi la limită, că naţiunea rămâne încremenită în proiect, rămâne perpetuu o *naţiune proastă*, dacă este adevărat că prostia poate fi definită „ca «încremenire în proiect»”[52]. Cum proiectele determină istoria (Stern), pe de o parte, cum naţiunile sau colectivităţile umane făuresc proiectele şi rămân încremenite în ele, întrucât nu se schimbă, pe de altă parte, rezultă atunci că istoria însăşi este o imensă şi continuă prostie, fiindcă „prostia ca încremenire în proiect este prostia care face istorie şi care explică bună parte din istoria noastră”[53].

Care istoria noastră, a omenirii? Sau istoria noastră, a naţiunii române? Cum „bună parte” nu-i totuna cu „în bună parte”, înclinăm să credem că „ilustrul nostru contemporan” a avut în vedere, în exclusivitate, aşa-zisa „parte proastă” a istoriei naţiunii române, aceea a încremenirii în proiect, proiectul comunismului, care „se instalează *dintr-o dată* în prostia ca încremenire în proiect”[54].

Ei bine, adevărul este că nici o naţiune nu rămâne încremenită în proiectul ei, nicăieri şi niciodată. Fiind ceva *unic*, naţiunea ca atare nu se schimbă. Se schimbă însă indivizii şi o dată cu ei se schimbă şi naţiunea. S-ar părea că ne aflăm într-un impas, pentru că „de o parte individul se schimbă, de alta numai colectivitatea de orice fel are istorie, cunoaşte evenimente, deci – în cele din urmă – se modifică sau suferă schimbări. Impasul – observă Mircea Florian – este sau numai verbal sau e alimentat de înrădăcinate prejudecăţi. Comunitatea ca unic este subiectul istoriei fiindcă este alcătuită din indivizi ce se schimbă ... Datorită împrejurării că indivizii suferă schimbări, se modifică şi grupul, şi se modifică în măsura în care indivizii alcătuitori au suferit prefacerile necesare. Aşadar, nu fiecare în parte face istoria, ci toţi laolaltă, întrucât formează o colectivitate”[55].

Nu îmbrăţişăm întru totul această opinie, nu suntem deloc convinşi că toţi indivizii unei naţiuni fac istoria. Dacă totuşi astfel stau lucrurile, înseamnă atunci că *prostia* ca *încremenire în proiect*

---

[51] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed. cit.*, p. 69.

[52] Gabriel Liiceanu, *Apel către lichele*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 89.

[53] *Ibidem*, p. 91.

[54] *Ibidem*, p. 95.

[55] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, *ed. cit.*, p. 69-70.

(comunismul) este prostia colectivității, a întregii națiuni, inclusiv a acelora care detestă *post factum* un asemenea proiect, şi în acest caz critica prostiei – de altminteri eternă – este mai curând un fel de autocritică, dar la propriu nerecunoscută, din păcate.

Vocația filosofului autentic, responsabil pentru analizele şi judecățile sale de valoare, presupune detaşare, sânge rece, reflecție senină şi riguroasă (Émile Bréhier) asupra vieții şi istoriei oamenilor, şi nicidecum declarații partizane, disprețuitoare, înalt aristocratice, îmbibate de un vizibil şi otrăvitor „venin politic”, ostile în cea mai mare parte unor fapte sau evenimente istorice reale, din țara noastră ori de aiurea.

Vom reveni şi vom aduce în discuție şi alte păreri privind proiectul comunismului. Deocamdată, ne vom mulțumi să spunem deschis că noi nu am fost, nu suntem şi nu vom fi niciodată pe deplin de acord cu comunismul. Nu am fost, pentru că el nu a existat practic, ci doar pe hârtie, ca ideologie. Nu suntem, pentru că nu există. Nu vom fi, pentru că nu-i posibil cu actuala structură genetică a oamenilor. Comunismul este mult prea frumos ca să poată să existe vreodată, este numai un vis, o linie de orizont mişcătoare şi de aceea imposibil de atins.

Atât cât există, simpatia noastră pentru – paradoxal – acest proiect himeric (consecință a ideologiei marxiste) este de altfel o „achiziție” relativ recentă, născută dintr-o situație istorică de răscruce, principial determinată şi în continuu întreținută de împrejurări socio-economice, politice, juridice, culturale şi spirituale total fariseice. Mai mult sau mai puțin istorice, aceste împrejurări, în fond, nu fac decât să ne confirme încă o dată că într-un fel se gândeşte şi se trăieşte într-un *bordei* şi în cu totul altfel într-un *palat* (Feuerbach).

Să presupunem totuşi că definirea prostiei ca încremenire în proiect nu este o prostie, de vreme ce proiectele umane sunt libere şi diverse (Sartre). Dar sunt ele oare libere? În Evul Mediu, spre exemplu, un tânăr cu înclinații filosofice ori literare putea el oare să aleagă altceva decât cariera ecleziastică? Putea tânărul respectiv să nu rămână încremenit în proiectul său, să dea dovadă de un crescut IQ „(*Intelligence Quotient*, «coeficient de inteligență»)”[56] atâta timp cât cariera ecleziastică „era singura care, în această epocă a civilizației occidentale, oferea posibilitatea unei activități intelectuale”? În epoca noastră, de asemenea, un tânăr hindus, bunăoară, poate oare să opteze

[56] Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 90.

pentru un anume proiect dincolo de zestrea sa nativă şi de casta din care face parte?

Să gândim însă şi în alţi termeni, să ne întrebăm, de pildă, de ce tinerii americani „rămân încremeniţi" în proiectul lor, alegând carierea ştiinţifică? Opţiunea pentru un atare proiect ar mai fi posibilă dacă n-ar continua să existe această acerbă competiţie economică, tehnologică şi militară între marile puteri ale lumii, SUA şi Rusia?

Răspunsurile noastre nu se vor a fi axiomatice, dar nici nu pot să nu ţină cont de adevărul frecvent confirmat de viaţă că alegerea unui proiect este limitată, uneori extrem de limitată, în orice caz ea este condiţionată biologic, social, istoric şi cultural. Cu alte cuvinte, „libertatea de a alege proiectele noastre ... nu poate să se exercite decât în cadrul posibilităţilor naturale şi istorice şi a evaluărilor în mod istoric dezvoltate într-o societate dată"[57], într-o colectivitate sau într-o naţiune.

De altminteri, însăşi definirea noţiunii de naţiune stârneşte multe nedumeriri şi ridică tot atât de multe semne de întrebare. Am văzut deosebirile frapante de opinii dintre Renan, Ortega y Gasset, Spengler şi Florian. Lor li se adaugă, cu aceleaşi pretenţii de originalitate, aprecierea că, în general, „o naţiune este caracterizată printr-o anumită manieră *de a evalua* sau, altfel spus, o naţiune este o *comunitate de valori şi de idealuri*. Este aici – susţine Alfred Stern – propria mea doctrină asupra naţiunii, consecinţă a aceleia a lui Renan şi a lui Ortega, dar pe care nici unul, nici altul dintre aceşti gânditori nu au desprins-o"[58].

Principalul element de referinţă al acestei doctrine asupra naţiunii, element „diametral opus aceluia al lui Ortega şi al fenomenologilor germani", este deci unul de ordin axiologic. Dovadă, mai întâi, credinţa autorului că „există o *solidaritate* totală a *proiectului* – istoric sau transistoric – şi a *codului de valori* ce îi corespunde". Apoi, dovadă precizarea sa că fiecare cod de valori „este caracterizat de un postulat normativ", adică un postulat „adoptat ca normă printr-un act de voinţă, care poate să confere validitate tuturor valorilor ce fac parte dintr-un anumit sistem. Acest act de voinţă este solidar unui anumit proiect".

Aşa încât, dacă admitem un astfel de suport teoretic, dacă nu punem la îndoială faptul că „fiecare naţiune este caracterizată de un proiect colectiv specific, de voinţa de a face ceva în comun, şi dacă

---

[57] Cf. Alfred Stern, *op. cit.*, p. 146-147.
[58] *Ibidem*, p. 178.

acest proiect colectiv specific dă naştere unui cod de valori specifice, reiese atunci – potrivit concepţiei lui Stern – că naţiunea este o *comunitate de valori de-al doilea grad*, de valori condiţionate de valoarea de primul grad afirmată în *proiectul* fundamental naţional".

Într-o formulare restrânsă, însă cât se poate de limpede, am putea să conchidem acum – fără teama de a greşi – că la baza deducţiei de mai sus a acestui autor german stă convingerea fermă că numai „acela care a adoptat codul comun de valori de-al doilea grad, care caracterizează o naţiune dată la un moment dat al istoriei, este dispus să facă sacrificiile necesare realizării proiectului colectiv al respectivei naţiuni. Dar faptul de a fi adoptat acest proiect colectiv arată, totodată, că se afirmă *valoarea de primul grad*, norma, pe care acest proiect o implică"[59].

Se ridică însă neapărat întrebarea: ce este un cod de valori, prin ce se caracterizează el, în principiu? „Un *cod de valori* – în viziunea lui Stern – este compus din *două* elemente: *primul – norme* afirmate într-un *proiect* definit. Noi le desemnăm ca valori de primul grad. *Al doilea* – valori radiale (*des valeurs rayonnées*) şi instrumentale, valori ce decurg din amintitele norme. Aceste valori de-al doilea grad nu se dezvoltă decât în cursul timpului istoric, pornind de la norme solidare proiectului. *Împreună*, aceste două clase de valori formează *codul de valori* al unui sistem"[60].

Corelate între ele, toate aceste analize şi explicaţii duc logic la concluzia că „faptul *axiologic primordial* este deci *proiectul colectiv*", şi nu atât valorile în sine sau codul de valori. În esenţă, motivul este acela că numai proiectul colectiv, „cu valorile sale intrinseci directoare, determină valorile radiale ale unei naţiuni şi orientează valorile sale instrumentale în aceeaşi direcţie". Mai mult, autorul consideră că s-ar putea vorbi chiar „de un *câmp de valori*, creat de proiectul colectiv, căci prin funcţia acestuia din urmă de a orienta valorile radiale şi instrumentale

---

[59] *Ibidem*, p. 179.

[60] *Ibidem*, p. 180. Traducere în limba română a expresiei *des valeurs rayonnées* este dificilă. Noi am preferat acest sens, de valori radiale, valori ce se difuzează sub formă de raze. Precizăm totuşi că „termenul «valeur rayonnée» (*Strahlwert*) a fost propus de William Stern . . . Un exemplu îi va clarifica semnificaţia: aviaţia nu este apreciată numai ca o valoare instrumentală . . . Ea este apreciată şi ca un nou conţinut al vieţii personale … Astfel, detaşată de persoană, aviaţia devine o *parte*, purtătoare a unei valori pe care persoana umană o face «rayonner» asupra componentelor sale – pe scurt, o valoare «rayonnée»" (*Ibidem*, p. 180-181; în context, vezi şi W.Stern, *Wertphilosophie*, Leipzig, 1924, p. 44).

în aceeaşi direcţie rolul său este comparabil cu acela al unui *câmp magnetic*".

Iată dar doar câteva dintre argumentele în lumina cărora Stern crede cu toată puterea gândirii sale că „acest câmp al valorii create de proiectul colectiv fundamental este responsabil de maniera tipică de a evalua, care caracterizează membrii unei naţiuni date; el determină ceea ce noi numim «stilul» evaluărilor lor. Dacă, spre exemplu, proiectul colectiv fundamental al unei naţiuni este *eroic*, întreg sistemul său de valori va avea un *stil eroic*. Dacă, din contra, proiectul colectiv al unei naţiuni este *mercantil*, întreg sistemul său de valori va fi impregnat de *mercantilism*. În acest caz, evaluările individuale vor avea loc într-un *câmp al valorii mercantile*".

7. ***Proiectele colective ale Germaniei, Statelor Unite şi Franţei***

Să luăm câteva exemple, mai bune sau mai rele, unele foarte rele, să apelăm deci la realitatea istorică şi cu ajutorul ei să încercăm să punem mai bine în evidenţă dependenţa codului de valori de proiectul colectiv al unei naţiuni. Să ne oprim mai întâi, bunăoară, la istoria naţiunii germane.

Astfel, „în timpul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XVIII-lea şi începuturile celui de-al XIX-lea, Germania clasicismului, romantismului şi filosofiei idealiste părea să aibă un alt proiect naţional decât acela pe care Goethe îl va cita în poemul său dramatic *Pandora* – proiectul de a domina lumea ideal, lumea gândirii şi a imaginaţiei poetice".

Se ştie însă foarte bine că, la scurt timp, mai precis „în cursul secolului al XIX-lea proiectul naţional al Germaniei se va schimba radical, iar proverbiala ţară «a poeţilor şi gânditorilor» . . . devine naţiunea «de sabie şi de sânge» a lui Bismarck, al cărei proiect colectiv a fost cucerirea militară şi dominarea prin forţă"[61].

Ulterior, după unificarea din 1871, „proiectul politico-militar al acestei naţiuni se va amesteca cu un altul: acela de a depăşi toate naţiunile europene în producţia materială, în industrie şi în comerţ". Drept urmare, notează Stern, „codul de valori al Germaniei s-a schimbat – evaluările materiale, cultul forţei şi al bogăţiei se substituie cultului ideilor".

Să mergem mai departe pe firul istoriei Germaniei, să ne apropiem de secolul nostru şi să reţinem că, îndeosebi „după primul război mondial, un nou proiect colectiv a apărut în Germania: acela de

[61] Alfred Stern, *op. cit.*, p. 181.

a se retrage din civilizația occidentală, de a pune forța militară în serviciul cuceririi lumii, pentru a «întineri» prin ideea purității rasiale, prin detronarea intelectului şi stabilirea unei ierarhii a popoarelor «de stăpâni» şi a popoarelor «de sclavi»”.

Ca şi în precedentele situații, desigur că „acest nou proiect colectiv va da naştere la un *nou cod de valori*, pe care majoritatea zdrobitoare a germanilor îl va adopta cu o precipitare îngrijorătoare, mai ales începând cu 1933”. Inedit în felul lui, „acest nou cod, care timp de doisprezece ani va guverna națiunea germană de o manieră totală, va proclama valoarea pozitivă a violenței şi valoarea negativă a dreptului; valoarea pozitivă a instinctului şi valoarea negativă a inteligenței; valoarea pozitivă a unei ierarhii de stăpâni şi de sclavi şi valoarea negativă a egalității şi a demnității indivizilor şi națiunilor; valoarea pozitivă a autocrației şi a obedienței oarbe şi valoarea negativă a democrației şi a autodeterminării etc.”

Deşi noi nu o agreăm, trebuie să recunoaştem totuşi că această clasificare generală a valorilor în pozitive şi negative îi serveşte de minune autorului pentru a demonstra aici dramatismul şi primitivismul unor împrejurări istorice ce s-au imprimat adânc în conştiința şi memoria omenirii. Pentru că, indiscutabil, având adeziunea entuziastă a unei bune părți a națiunii germane, „transformând valorile din toate domeniile – valorile morale, estetice, sociale, religioase, politice, juridice şi cognitive – , noul cod german creat de proiectul colectiv numit «*Național socialism*» va schimba criteriul adevărului. Lumea civilizată va fi consternată atunci când chiar profesori universitari germani şi intelectuali de renume vor accepta formula adevărului zis «organic» al lui Alfred Rosenberg şi al lui Carl Schmitt – este adevărat ceea ce este util poporului german”.

Aşadar, nu contestăm existența acestei guvernări cu capul în jos, a acestui proiect colectiv pe de-a-ndoaselea, dar nici nu credem că printr-o proclamație sau printr-un decret, violența, de pildă, ar putea să devină valoare pozitivă, iar dreptul o valoare negativă, literalmente. Oricum, problema departajării valorilor în pozitive şi negative rămâne cel puțin discutabilă, dacă nu posibil de respins.

Că valorile nu pot fi decât pozitive, indiferent de vitregiile istoriei şi de modul în care sunt ele tălmăcite sau răstălmăcite la un moment dat, dovadă – şi nu este singura – că poporul german n-a rămas „încremenit” în proiectul „socialismului național”, adică nu a întors spatele pe termen lung sau definitiv dreptului, inteligenței, demnității, democrației etc. Dimpotrivă, după al doilea război mondial, o dată cu căderea

hitlerismului, națiunea germană şi-a creat un nou proiect colectiv şi ca atare un alt cod de valori. Dacă avem însă în vedere actuala situație, de după „unificare", „este prea devreme pentru a spune care va fi noul proiect colectiv căruia poporul german îi va consacra energiile sale şi care va fi codul de valori ce va decurge din el".

Deocamdată, putem spune că proiectul colectiv al fostei Germanii occidentale s-a limitat la „realizarea «miracolului economic», faimosul «*Wirtschaftswunder*», al cărui imperativ categoric este – Îmbogățiți-vă!"[62].

În termeni asemănători – bineînțeles cu diferențierile şi nuanțările cuvenite de la caz la caz – se poate discuta şi despre națiunea americană, franceză, italiană, română, spaniolă, olandeză, engleză, rusă etc., etc.

Dată fiind complexa şi uneori întinsa lor istorie, fireşte că nu ne vom putea ocupa de toate. Două exemple ne vor fi totuşi suficiente pentru a sublinia încă o dată ideea că deosebirile dintre codurile de valori trebuie căutate în deosebirile dintre proiectele colective.

Aşa încât, în 1607, un grup relativ numeros de coloni se stabilesc în Virginia, atraşi de mirajul aurului. Întrucât nu-l găsesc, ei „se consacră agriculturii şi industriei, plantând tutun şi viță-de-vie şi fabricând sticlă, săpun şi mătase. Dar visul lor de căutători de aur nu a dispărut, şi un secol şi jumătate mai târziu a trebuit să găsească o realizare grandioasă".

În 1620, aproximativ, acestor coloni le-a urmat un număr de vreo sută de emigranți, „victime ale persecuțiilor religioase din Anglia. Ei au părăsit Biserica anglicană pentru că aceasta conserva prea mult simbolurile cultului catolic. După doisprezece ani de exil în Olanda, aceşti «pelerini» emigrează în America de Nord"[63].

În principal, scopul acestor emigranți era „de a-şi instrui copiii în limba lor şi de a practica religia în acord cu propria conştiință, fără să fie ofensați de ordinele guvernului englez"[64]. Ei au mers atât de departe, încât au hotărât „să formeze un guvern autonom", cu ajutorul căruia să-şi poată pune în aplicare proiectul lor.

Câțiva ani mai târziu au sosit în America şi puritanii. Spre deosebire de pelerini, puritanii „nu au părăsit Biserica engleză, însă ei au conceput proiectul «purificării» de reziduurile catolice, într-o comunitate nouă, reprezentând o «aristocrație a dreptății»".

---

[62] *Ibidem*, p. 182.
[63] *Ibidem*, p. 187.
[64] *Ibidem*, p. 187-188.

Interesant este că, în scurt timp, toate aceste proiecte spirituale – cu precădere teologice şi morale – „au fost eclipsate de posibilităţile economice nelimitate pe care le ofereau bogăţiile incomparabile ale imensului continent virgin" până la acea dată. În acest fel, treptat, dar „din ce în ce mai mult, *proiectul* colonilor americani şi al mulţimii de emigranţi care s-a întâlnit cu ei devine *prosperitatea în libertate*, prin exploatarea bogăţiilor naturale ale continentului american".

Ca să se poată realiza un asemenea proiect era deci „nevoie de un maximum de libertate de acţiune". Dobândirea unei astfel de libertăţi nu era însă posibilă decât prin retragerea guvernului din domeniul economic, fiindcă „singură această neintervenţie putea să asigure americanului plăcerea rezultatelor muncii sale". Iată cum, datorită acestei plăceri sau acestei motivaţii a muncii, „pentru american cuvântul «*freedom*» sau libertate devine echivalentul lui «*free enterprise*», întreprindere sau liberă iniţiativă". Ca o curiozitate, trebuie remarcat de altfel că „în Statele Unite numeroase sunt manualele şcolare care, fără să se preocupe de rădăcinile greceşti ale cuvântului «democraţie», o definesc actualmente ca «free enterprise»", ca liberă iniţiativă.

În orice caz, această libertate de acţiune particulară este constant revendicată drept „valoarea *instrumentală* supremă a proiectului colectiv american", ea este singurul mijloc ce face cu putinţă înfăptuirea proiectului „prosperităţii prin exploatarea bogăţiilor noului continent". Întrucât ea generează şi întreţine sentimentul independenţei şi al forţei indivizilor, această liberă iniţiativă este, totodată, şi „principala valoare *radială* a Statelor Unite". În sfârşit, s-ar putea spune că „prosperitatea în această libertate este principala valoare *intrinsecă* a proiectului colectiv american, idealul său, norma sa".

Fiind indispensabile în procesul realizării proiectului colectiv, toate aceste valori (instrumentală, radială şi intrinsecă), aşadar, „determină întreg *codul de valori american*, modelează caracterul naţional american şi se manifestă chiar şi în evaluările cotidiene ale americanului de rând"[65].

Spre exemplu, dacă unui cetăţean american i se pune astăzi întrebarea: „«cât valorează acest om?», el răspunde întotdeauna indicând o cifră, o sumă de dolari". Ce poate să semnifice sau ce consecinţă logică se poate desprinde dintr-un atare răspuns? Nimic altceva decât că „*evaluarea cantitativă* continuă . . . să domine în

[65] *Ibidem*, p. 188.

Statele Unite, şi aceasta se explică . . . prin faptul că, în fond, proiectul colectiv al naţiunii americane nu s-a schimbat” esenţial.

Nu esenţial, dar s-a schimbat totuşi, mai cu seamă în literatură şi ştiinţă, urmare a unor conjuncturi istorice şi a numeroase influenţe pe care societatea americană le-a suportat în cursul acestui secol. „Schimbarea cea mai impresionantă – remarcă Alfred Stern – este apariţia Statelor Unite ca o mare forţă în domeniile ştiinţei şi literaturii. În zilele noastre, romanul american este citit şi comentat în cele mai mari centre culturale ale Europei şi ale Asiei şi este tradus în multe limbi. Piesele americane sunt prezentate pe cele mai bune scene europene, iar universităţile europene cele mai respectabile au creat catedre de literatură americană. Aceasta nu mai este considerată ca o anexă a literaturii engleze. În Franţa, un număr crescut de studenţi se consacră studiului literaturii americane”.

De asemenea, îndeosebi în cea de-a doua jumătate a secolului nostru, Statele Unite au adus „contribuţii substanţiale în domeniile fizicii şi chimiei nucleare, în biochimie, în astronomie, genetică, medicină şi în alte domenii”.

Destul de ciudat şi aproape de neînţeles rămâne însă faptul că „cea mai mare parte din aceste evenimente se petrec în marginea vieţii naţionale americane, fără ca marea masă a poporului să ia notă de ele. Lăudându-se cu toate realizările materiale, cantitative ale naţiunii sale, americanul de rând nu este mândru de scriitorii săi şi – cel puţin înainte de lansarea sputnicilor – nu va arăta niciodată stimă pentru savanţii săi. El cunoaşte scriitorii şi savanţii săi mai puţin decât sunt ei cunoscuţi la Paris, Viena, Moscova şi Tokio”[66] .

Ieşirea din această indiferenţă, într-o oarecare măsură, s-a produs abia o dată cu lansarea primilor sputnici sovietici, când naţiunea americană a trăit un adevărat şoc psihologic. Surprinşi de această situaţie inedită, americanii au dobândit atunci conştiinţa că, „pentru a supravieţui, civilizaţia americană trebuie să schimbe modul său de a evalua savantul şi profesorul. Dar acest lucru era o sarcină foarte dificilă, fiindcă el implica o modificare a *codului de valori* american, aşa cum acesta s-a dezvoltat în chip istoric pornind de la proiectul colectiv fundamental al naţiunii” americane.

Animaţi de dorinţa atingerii unui astfel de obiectiv, a modificării deci a codului de valori, numeroşi şi reputaţi ziarişti şi comentatori la radio au iniţiat o amplă şi neobişnuită campanie în favoarea oamenilor

---

[66] *Ibidem*, p. 190.

de ştiinţă şi a profesorilor, pentru a-i face „mai acceptabili publicului american”. S-a mers atât de departe, încât la „27 ianuarie 1958 Asociaţia Naţională Americană a Comentatorilor la Radio . . . îşi va soma membrii să-i îndemne pe americani «să respecte cultura şi ştiinţa şi să facă să apară ignoranţa ca demodată»”.

Deşi vor scădea treptat în intensitate, mai ales „după lansarea primul satelit american”, toate aceste eforturi ale ziariştilor şi comentatorilor la radio pun cum nu se poate mai bine în evidenţă „poziţia inferioară a intelectualului în ierarhia valorilor a Statelor Unite”, poziţie motivată sau explicată de altminteri de însuşi proiectul colectiv fundamental al naţiunii americane, respectiv „prosperitatea prin exploatarea resurselor materiale ale continentului american”.

Deducţia autorului german, a cărui demonstraţie continuăm s-o urmărim cu mult interes şi scrupulozitate, este aceea că, „fiind un proiect mercantil, proiectul colectiv american stabileşte o ierarhie socială care plasează omul de afaceri, principalul *purtător* al amintitului proiect, deasupra tuturor celorlalte categorii sociale. În Statele Unite, nu numai forţa, ci şi prestigiul social al *business executives* – adică al preşedinţilor de consilii de administraţie ai marilor corporaţii – sunt de prim rang”[67].

Ţinând cont de aceste stări de fapt, indiscutabile, este lesne să ne dăm seama acum de ce „atitudinea publicului american nu implică recunoaşterea valorii intrinseci a savantului ori filosofului, ca surse ale ideii de valoare *intrinsecă*, căci o atare recunoaştere nu ar fi câtuşi de puţin compatibilă cu postulatele fundamentale ale proiectului colectiv american şi ale codului de valori ce decurge din el”.

În comparaţie cu Statele Unite, Franţa prezintă o cu totul altă situaţie. „De două ori milenară, istoria Franţei este mult mai complexă decât aceea a Statelor Unite”[68]. Prin urmare, cu mult mai complexe şi într-un număr simţitor mai mare sunt şi proiectele ei colective. Practic, nu ne putem ocupa de toate, sunt prea numeroase. Ne vom ocupa doar, pe scurt, de ceea ce Alfred Stern numeşte principalul proiect colectiv al naţiunii franceze, „acela al răspândirii în lume a ideilor Revoluţiei ei de la 1789”[69].

Părerea autorului, în această perspectivă, este că „Revoluţia ar fi putut să se mulţumească să proclame drepturile cetăţeanului francez. Ea va proclama însă drepturile omului şi cetăţeanului, nimic mai mult,

---

67 *Ibidem*, p. 191.
68 *Ibidem*, p. 192.
69 *Ibidem*, p. 192-193.

şi astfel Franța a făcut prima revoluție supranațională a istoriei. «Poporul francez votează libertatea lumii», spunea Saint Just. Aşa încât, sângele vărsat pe baricadele Parisului a fost vărsat pentru întreaga umanitate. Aceasta este ceea ce simte cea mai mare parte a străinilor care vin la Paris. Contemplând locurile istorice unde s-au derulat marile evenimente ale Revoluției franceze, aceşti străini îşi spun, într-o manieră emoționantă: *de te fabula narratur* – această istorie care este povestită este istoria *ta*".

Iată de ce, în *Hermann şi Dorotheea*, Goethe sugera cu entuziasm că, „datorită *Declarației drepturilor omului şi cetățeanului*, Parisul ar merita, mai mult ca niciodată, «numele magnific de capitala lumii»".

Fireşte că şi în *Declarația de independență* a Statelor Unite şi-au găsit locul bine meritat „câteva principii universale, pline de noblețe şi de demnitate". Numai că, în esență, această *Declarație* nu viza decât coroana Angliei, nu era adică decât „un «eu acuz» pasionat al abuzurilor regelui englez ... În schimb, *Declarația drepturilor omului şi cetățeanului* era un mesaj al unei națiuni adresat umanității. Ea încă este" un mesaj.

Viabilitatea şi durabilitatea acestui mesaj al națiunii franceze, perpetuarea în timp a proiectului său colectiv se datorează probabil „celor trei cuvinte ce constituie deviza Revoluției franceze: Libertate, Egalitate, Fraternitate". Dintre acestea, apreciază Stern, egalitatea „este creația sa cea mai originală".

În acest sens, istoria ne documentează că „libertatea, într-adevăr, era instalată în Anglia cu mult timp înainte de a se manifesta în Franța. Ea a cucerit America cu câțiva ani înainte de a triumfa în Franța. *Egalitatea*, dimpotrivă, este o cucerire a Revoluției franceze"[70].

Fără îndoială, nu s-ar putea spune că „Franţa ar fi realizat idealul unei egalităţi totale", dar ne socotim îndreptăţiţi să credem, ca şi autorul la care ne referim, că „în ierarhia scării valorilor franceze egalitatea ocupă un loc de prim rang" de la 1789 încoace. „Aceasta înseamnă că prin ideile enciclopediştilor şi prin înfăptuirea lor în marea Revoluţie, Franţa şi-a făcut intrarea sa în lumea modernă, iar majoritatea zdrobitoare a naţiunii se va identifica cu proiectul său de a face să triumfe aceste idei . . . Fiindcă ideea de egalitate este unul dintre postulatele normative cele mai importante ale acestui proiect colectiv, se înţelege că ea a avut o influenţă decisivă asupra formării codului francez de valori", implicit şi asupra formării şi modelării conduitei cetăţeanului francez modern.

[70] *Ibidem*, p. 193.

Desigur că acest proiect colectiv al Franţei nu este nicidecum singular. Să ne gândim, bunăoară, la ambiţia sa „de a fi stăpâna lumii în toate problemele gustului şi rafinamentului. Ea caută să dea lecţii despre ceea ce Pascal numea «spiritul geometric» şi «spiritul de fineţe». Graţie acestuia din urmă, francezii sunt maeştrii de primă mărime ai romanului şi ai teatrului psihologic".

Nu trebuie scăpat din vedere, de asemenea, că „Franţa caută să creeze un echilibru . . . între *viaţa contemplativă* şi *viaţa activă*, echilibru atât de necesar în această lume modernă atât de delirant activă", activă până la paroxism.

Indiferent de numărul, de amploarea şi de durabilitatea lor în timp, cert este însă că, împreună, „toate aceste proiecte colective s-au cristalizat în scara de valori a Franţei moderne"[71], ţară devenită model de cultură şi civilizaţie pe harta geografică a lumii contemporane.

În finalul acestor analize, consacrate proiectelor colective ale Germaniei, Statelor Unite şi Franţei, Stern ţine să conchidă sau mai bine-zis să sublinieze încă o dată că „o naţiune este o comunitate de valori şi de idealuri în dreapta măsură în care ea este sau a fost legată de un proiect colectiv şi de postulatele sale" fundamentale.

8. ***Proiecte colective supranaţionale – revoluţia tehnico-ştiinţifică contemporană; capitalismul şi comunismul***

Cu toate acestea, extinzându-şi sfera reflecţiilor, el consideră că „naţiunea nu este singura comunitate de valori şi de idealuri, deoarece istoria cunoaşte şi proiecte colective supranaţionale", cel puţin începând cu evul mediu şi „mai clar în timpurile moderne"[72].

În această privinţă, reflecţiile sale au ca principal punct de referinţă transformările ce s-au petrecut în viaţa omenirii după secolul al XVIII-lea, atunci când a avut loc, mai cu seamă în plan european, „o secularizare progresivă a valorilor", în înţelesul că „un *pluralism* al valorilor se va substitui monismului medieval".

Cu alte cuvinte, tocmai aceste transformări vin şi explică de ce, treptat, pornind chiar de la Renaştere, „fiecare domeniu al valorilor dezvoltă propria sa ierarhie şi nu mai este subordonat domeniului valorilor religioase", ceea ce denotă, totodată, că „proiectul colectiv ce unea naţiunile occidentale nu mai este religios, el nu mai implică acte religioase şi nu mai impune un stil de viaţă religios".

Dovadă că, în vremurile noastre, datorită acestor transformări epocale – cunoscute şi recunoscute –, „stilul de viaţă al unui catolic nu

---

[71] *Ibidem*, p. 194.
[72] *Ibidem*, p. 195.

mai diferă esenţial de acela al unui protestant, al unui izraelit sau al unui ateu. În acest fel, coexistenţa a diverse religii în aceeaşi ţară şi căsătoriile mixte devin posibile în lumea occidentală modernă".

Alta este însă situaţia în cazul naţiunilor orientale, în marea lor majoritate. La acestea, „codurile de valori ce guvernează viaţa cotidiană sunt întotdeauna esenţialmente religioase, iar secularizarea lor nu progresează decât în mod lent. Antiteza lui Radhakrishnan, «*religie orientală, gândire occidentală*», poate să fie interpretată şi în acest sens că, în timp ce stilul vieţii occidentale, în zilele noastre, este guvernat de sisteme de valori seculare, fundate pe gândire raţională, stilul vieţii orientale este guvernat încă de evaluări religioase"[73].

Un alt tip de proiect colectiv supranaţional, specific epocii contemporane, este tendinţa „de a realiza civilizaţia tehnico-ştiinţifică la scară mondială". În cadrul acestui proiect colectiv, precizează la un moment dat autorul, „valoarea pozitivă a metodelor raţionale şi empirice este postulată ca normă". La rândul ei, această normă „conferă o valoare instrumentală pozitivă tuturor mijloacelor proprii ce contribuie la înfăptuirea numitului proiect, şi o valoare negativă la tot ceea ce i se opune. Gradele acestor valori instrumentale sunt şi ele determinate de măsura în care sprijină realizarea proiectului unei civilizaţii tehnico-ştiinţifice universale".

În acest context, Stern face o dublă remarcă, de altfel bine venită, anume că, pe de o parte, toate naţiunile care participă la înfăptuirea unui atare proiect colectiv „sunt *separate* de codurile lor *naţionale* de valori", iar pe de altă parte „ele sunt *unite* prin codul *supranaţional* al civilizaţiei din care fac parte, graţie contribuţiilor lor în comun la proiectul colectiv" tehnico-ştiinţific mondial.

Una din particularităţile acestui proiect colectiv, dacă nu cumva particularitatea fundamentală, este deci aceea că el „tinde să unifice codurile diverselor naţiuni", pe când celelalte proiecte contemporane, incontestabil opuse, „tind mai curând să le multiplice. Este vorba de proiecte colective fundate pe *clase*. Aceste proiecte, şi ele istorice, au un caracter supranaţional. Atunci când Marx lansa apelul său: «Proletari din toate ţările uniţi-vă!», clasele erau în chip exclusiv grupuri în interiorul naţiunilor. Astăzi, de asemenea, se poate spune că naţiunile sunt grupuri în interiorul claselor, căci acum naţiunile comuniste fac faţă naţiunilor capitaliste". Numai că, în realitate, la aproximativ patru decenii de la data când profesorul german scria aceste rânduri, naţiunile comuniste nu prea

---

[73] *Ibidem*, p. 196.

mai fac faţă naţiunilor capitaliste, cel puţin în unele zone geografice şi geopolitice.

În orice caz, la data respectivă, mai precis la începutul celei de-a doua jumătăţi a secolului nostru, aceste două tipuri de naţiuni, într-adevăr, se deosebeau prin proiectele lor colective şi prin codurile de valori ce decurgeau din ele. „Proiectul colectiv al naţiunilor comuniste – compara Alfred Stern la vremea aceea – se bazează pe realizarea la scară internaţională a unui ordin social fundat pe posedarea în comun a mijloacelor de producţie. În schimb, proiectul colectiv al naţiunilor capitaliste are la bază conservarea unui ordin social fundat pe posesia individuală a mijloacelor de producţie".

Fie că ne raportăm la un tip de naţiune, fie la celălalt, important este să reţinem opinia că adoptarea sau ralierea la propriul proiect colectiv atrage după sine un anumit cod de valori instrumentale şi radiale. „Postulatul principal al proiectului comunist este că salvarea clasei muncitoare e valoarea morală şi socială supremă şi că salvarea întregii societăţi depinde de ea", de clasa muncitoare. „Potrivit comunismului, această salvare nu poate să fie asigurată decât prin colectivizarea mijloacelor de producţie şi prin stabilirea unei economii planificate". În acelaşi timp, „fiind considerate drept singurele căi proprii pentru a ajunge la colectivizarea mijloacelor de producţie, lupta de clasă şi revoluţia dobândesc o înaltă valoare *instrumentală* pozitivă. Totodată, ele devin valori *radiale* foarte elevate, dând aceluia care subscrie la proiectul colectiv al comunismului satisfacţia morală de a servi o cauză dreaptă"[74].

În ceea ce priveşte proiectul colectiv al capitalismului, trebuie să subliniem că „şi el se întemeiază pe un postulat adoptat ca normă şi, din acest motiv, antrenează la fel un cod specific de valori instrumentale şi radiale". Dar, spre deosebire de postulatul principal al proiectului colectiv al comunismului, „postulatul principal al proiectului capitalismului este că salvarea societăţii e asigurată exclusiv de posedarea particulară a mijloacelor de producţie, care impune liberul joc al forţelor individuale".

Însuşi acest joc, apreciază autorul, „este considerat ca valoarea *instrumentală* cea mai elevată pentru a conserva posesiunea privată a mijloacelor de producţie. Concomitent, acest joc liber al forţelor individuale dobândeşte o valoare pozitivă *radială*, dând capitalistului un sentiment de suveranitate".

Bizuindu-se pe realismul şi luciditatea unor astfel de analize, vădit comparative, Stern ajunge în cele din urmă la concluzia că „în interiorul fiecăruia dintre aceste două sisteme orice valoare care face parte din codul

[74] *Ibidem*, p. 197.

său poate deci să fie derivată din postulatul adoptat, iar validitatea sa poate să fie verificată în raport cu norma postulată în acest proiect, normă ce serveşte de etalon".

Se pune însă întrebarea: cum poate fi demonstrată sau mai curând cum poate fi dovedită „inferioritatea ori superioritatea uneia sau celeilalte dintre cele două valori *normative* adoptate ca *postulate* şi ca *etaloane* în unul ori în celălalt dintre cele două proiecte colective antagoniste?"

Un răspuns convingător sau măcar în parte mulţumitor pare a fi imposibil. Singura soluţie ce se întrevede, mai mult în plan logic decât în plan axiologic, ar fi probabil aceea de a găsi – dincolo de postulatele fundamentale ale comunismului şi capitalismului – „o *a treia* valoare normativă, care să poată servi *de etalon comun* valorilor normative ale celor două proiecte opuse. Dar unde este acest etalon comun?" – se întreabă iarăşi pe bună dreptate autorul.

Complexitatea acestei situaţii istorice devine şi mai limpede de îndată ce admitem, de pildă, că „una dintre valorile normative cele mai ridicate postulată în proiectul *capitalist* este *libertatea*, îndeosebi libertatea economică, însă şi libertatea intelectuală şi morală. În schimb, una dintre valorile normative cele mai ridicate postulată în proiectul *comunist* este *securitatea*, mai ales securitatea economică, dar şi securitatea intelectuală şi morală – certitudinea împotriva îndoielii".

Şi atunci, împreună cu Stern, ne punem din nou întrebarea: cum s-ar putea dovedi că „libertatea este o valoare superioară securităţii, dacă milioane de oameni simt securitatea ca o valoare superioară libertăţii?" Nu este însă mai puţin adevărat, totodată, că „pare imposibil de a dovedi că securitatea e o valoare superioară libertăţii, de vreme ce milioane de oameni simt că libertatea – mai cu seamă libertatea spirituală – este valoarea supremă".

Instinctul de conservare, neputinţa sau slăbiciunea omului în general îndeamnă totuşi parcă mai mult spre securitate decât spre libertate. De altminteri, la ce bun libertatea, dacă nu este asigurată şi apărată securitatea?! Dar şi invers, la ce bun securitatea, dacă nu există libertatea, dacă ea trebuie cucerită continuu şi apărată mereu cu „dinţii încleştaţi" şi cu „mâna pe trăgaci"?! Ideal ar fi ca toţi oamenii să se poată bucura, deopotrivă, întotdeauna şi pretutindeni, atât de libertate, cât şi de securitate, nu numai de una sau de alta, nu doar unii sau alţii.

Din păcate, distanţa dintre acest ideal şi realitatea istorică este mult prea mare pentru ca oamenii să o poată parcurge vreodată în întregime. Această distanţă, de fapt, este un fel de impas perpetuu al istoriei omenirii, impas pe care autorul încearcă să-l explice teoretic socotind că „fiecare dintre aceste două valori (libertatea şi securitatea – n. ns.) este intrinsecă, fiecare este o valoare de prim rang, servind de etalon celorlalte

valori, însă ele nu se măsoară după un etalon comun. Fiecare fiind *ireductibilă*, ele nu pot să fie *dovedite*, ci numai *simţite*".

Temeiul invocării actului simţirii umane stă în constatarea sa personală că „omul are tendinţa să postuleze ca norme valorile intrinseci pe care el le simte ca atare". Cu relativă uşurinţă, de aici se poate deduce că, într-adevăr, „dintre proiectele colective pe care i le oferă o epocă istorică dată, omul va alege deci pe acelea ce întruchipează valorile intrinseci în care el crede".

Nu este exclus ca Stern să aibă dreptate, măcar în unele privinţe, mai mult de ordin psihologic, dar oricum rămâne de văzut de ce oare milioane de oameni „simt" că libertatea e o valoare superioară securităţii, pe când alte milioane de oameni, din contra, „simt" că securitatea este o valoare superioară libertăţii?

Un răspuns posibil, probabil inevitabil, pare a fi acela că actul simţirii nu este unicul factor în funcţie de care se poate produce opţiunea pentru o valoare sau alta, bunăoară pentru libertate ori pentru securitate. De altfel, autorul însuşi este de părere că „există încă un alt factor susceptibil să influenţeze alegerea", există adică şi „poziţia de clasă a aceluia care alege şi interesele clasei din care el face parte. Totuşi – consimte exegetul german –, acest factor nu este întotdeauna decisiv"[75].

Nu este întotdeauna decisiv, de acord, însă pentru el nu încape deloc îndoială că „adeseori sentimentele noastre asupra valorilor nu sunt decât reflexele intereselor noastre", după cum, uneori, interesele noastre nu exprimă decât atitudinea şi simţămintele pe care noi le avem faţă de anumite valori.

Miezul reflecţiilor sale, prin urmare, se concretizează în ideea că nu poate fi radical contestat nici unul dintre aceste două mari proiecte colective supranaţionale, nici capitalismul, nici comunismul, pentru că „ionii umani sunt atraşi spre unul sau spre celălalt proiect, fie în virtutea intereselor proprii, fie urmând sentimentele lor asupra valorilor".

Aducând acum din nou în discuţie proiectul colectiv tehnico-ştiinţific contemporan, Stern consideră că „acest proiect este mai general decât acela al capitalismului şi al comunismului, înrucât el le îmbrăţişează pe amândouă". Dată fiind această situaţie, sugerează autorul, proiectul tehnico-ştiinţific „ar putea deci să servească *de etalon* pentru a judeca valorile realizate de capitalism şi de comunism. Va apare ca o valoare superioară, sub acest unghi, acela dintre cele două proiecte colective antagoniste care va contribui cel mai mult la universalizarea civilizaţiei tehnico-ştiinţifice".

---

[75] *Ibidem*, p. 198.

Cu toate acestea, atrage atenţia Stern, nu trebuie omis faptul că proiectul tehnico-ştiinţific „nu implică decât valori intelectuale şi valori pragmatice, dar nu cuprinde valorile morale şi sociale. Deoarece, cum a arătat Aldous Huxley şi alţi scriitori, este posibil de a abuza de o civilizaţie tehnico-ştiinţifică în schimbul deprecierii omului la nivelul unui robot".

Indiferent de valoarea şi durabilitatea unuia sau altuia dintre aceste proiecte, toate condiţionate istoric, cert este însă că deasupra lor se situează proiectul colectiv uman de a trăi, proiect fundamental şi universal. „Acest proiect de a trăi, care este condiţia întregii istorii, e mai general decât acela al capitalismului, comunismului şi al civilizaţiei tehnico-ştiinţifice universale, căci el este comun tuturor aderenţilor la aceste proiecte colective".

Având în vedere analizele precedente, coroborate între ele, în diversitatea şi unitatea lor logică, putem dar spune şi chiar susţine în finalul acestui capitol că, „întrucât proiectul uman de a trăi este supraistoric, codul de valori ce decurge din el este deopotrivă de validitate supraistorică". Aceasta înseamnă că subscriem integral la opinia autorului german că un astfel de cod de valori „poate să servească *de etalon supraistoric* pentru a evalua valoarea proiectelor colective *istorice*, precum capitalismul şi comunismul. Fiindcă salvarea umanităţii este postulată ca valoare normativă atât de capitalism, cât şi de comunism, problema care se pune este de a şti care dintre aceste două proiecte colective concurente oferă cele mai bune garanţii acestei salvări şi conservării valorilor existenţiale fundamentale, care sunt viaţa şi sănătatea"[76].

Cât se poate de precaut, cum trebuie să fie de altminteri orice analist flexibil, Stern evită să se pronunţe tranşant, mulţumindu-se să observe că doar istoria va fi în măsură „să răspundă la această chestiune". Un asemenea răspuns pare a fi însă pe cale să se producă deja, dacă ţinem cont de evenimentele şi de schimbările ce s-au petrecut în ultimii ani în unele zone geopolitice ale lumii. Este totuşi prematur să se poată da un verdict asupra comunismului, ca ideologie, pentru că nimic şi nimeni nu va putea să anuleze vreodată nevoia oamenilor de securitate, nu mai puţin intens simţită decât nevoia lor de libertate.

Sigur că situaţia concret istorică actuală este diferită de aceea în care teoreticianul german şi-a formulat ideile sale. Este o situaţie unică, curioasă şi paradoxală, este un fel de renghi al istoriei, o dovadă în plus a instabilităţii oamenilor. Dar tocmai această instabilitate ne confirmă că, de

---

[76] *Ibidem*, p. 199.

vreme ce totul porneşte de la om, nimic nu va fi etern, stabil şi pe deplin satisfăcător, nici capitalismul, nici comunismul. Oricând şi oriunde va fi deci posibilă orice schimbare, în binele sau în răul speciei umane. Tot ce se naşte, trebuie şi merită să piară, de altfel.

În orice caz, aidoma lui Stern, putem să ne exprimăm acum convingerea că „toate aceste analize ne conduc la *definirea finală a istoriei ca o suită de tentative pentru a realiza proiecte colective şi valorile ce decurg din ele*. Realizarea acestor proiecte cere în mod imperios *munca*. În acest sens – subliniază autorul –, noi suntem de acord cu Paul Schrecker atunci când desemnează munca drept «procesul istoric elementar»”.

Gândind atent şi imparţial asupra trecutului omenirii, în general asupra istoriei *făcute*, se cuvine să adăugăm însă că „experienţele istorice ale tuturor epocilor ne arată că proiectele colective nu pot să izbutească decât dacă ele răspund nevoilor grupurilor care le adoptă, dacă ele sunt compatibile cu interesele vitale ale grupurilor competitoare. Dacă aceste grupuri consideră că interesele lor sunt ameninţate de proiecte colective străine, ele le vor opune rezistenţă. De aici va rezulta un *conflict*. În consecinţă, *istoria* se prezintă ca *o ciocnire reciprocă de proiecte colective şi de coduri de valori ce li se corelează*”.

În eventualitatea că se caută şi chiar se doreşte sincer să se stabilească sau să se descopere totuşi un *sens* al istoriei, al succesiunii numeroaselor tentative de înfăptuire de proiecte colective, acesta „s-ar putea găsi în faptul că fiecare realizare a unui proiect colectiv ajunge la cristalizarea de noi *valori*. Astfel, *istoria ar fi justificată* atât cât ea *îmbogăţeşte patrimoniul de valori al umanităţii*”[77].

În rest, istoria nu numai că nu se justifică, nu oferă nici un motiv de satisfacţie şi de mândrie pentru specia umană, ci, dimpotrivă, ea conturează o imagine cât se poate de fidelă şi de cuprinzătoare asupra capacităţii distructive a fiinţei omeneşti, mai ales asupra a ceea ce Thomas Hobbes numea inspirat *homo homini lupus est – omul este lup faţă de alt om* – sau, şi mai edificator, *bellum omnium contra omnes – războiul tuturor împotriva tuturor*.

[77] *Ibidem*, p. 200.

ÎN LOC DE ÎNCHEIERE

Lucrarea *Filosofia istoriei – Idei şi controverse* – nu este destinată unui public anume. Ea se adresează tuturor acelora dispuşi să vadă cu ochii minţii agere drama vieţii umane, ridicată la „rang” de istorie, care nu se ştie precis ce este – ştiinţă sau simplă şi diversificată poveste.

Din acest motiv, autorul lucrării s-a străduit să ocolească cu grijă atât riscul îngustimii „specialistului”, cât şi superficialitatea pretenţiilor „aristocratului atotştiutor”.

Această lucrare nu poate avea deci o încheiere propriu-zisă, ea nu şi-a propus adică să se constituie într-un fel de edificiu teoretic de amploare, în măsură să ducă la certitudini „absolute” sau măcar la unele concluzii „model” pentru aceste atât de vaste şi de complexe domenii ale istoriei şi filosofiei istoriei.

Scopul ei fundamental – probabil inedit – a fost unul singur, acela de a demonstra – între anumite limite – că cel puţin în istorie şi în filosofia istoriei toate sau aproape toate ideile sunt controversate, dar nu întotdeauna şi nu toate controversele sunt cu adevărat şi mari idei, îndeajuns de fertile pentru a putea să facă – cât de cât – lumină în hăţişurile vieţii umane şi în acest imens labirint numit istorie.

Datorită acestei situaţii – am putea să spunem perpetuă –, confuziile sunt inevitabile, ele mai mult se nasc decât mor în mintea şi în orientarea practică a oamenilor, la urma urmei ele se mişcă prolific tocmai pe terenul hrănitor al controverselor, nu rareori sterile, în dese rânduri partizane.

În marea lor majoritate, controversele de acest gen gravitează în jurul unor chestiuni ce par a fi în continuare insolubile: de pildă, istoria este sau nu ştiinţă?; este ea unitară sau este duală?; cum poate fi evitată subiectivitatea în cercetarea istoriei?; istoria este o aventură sau o realitate trăită?; istoria este numai a trecutului sau există şi o istorie a prezentului şi a viitorului?; suferinţa şi violenţa au sau nu vreun rol în istorie?; există sau nu vreo legătură între faptul istoric şi valoare?; ce este valoarea, în special în istorie?; în funcţie de ce criteriu se stabilesc

criteriile selecţiei în istorie?; care valoare este într-adevăr superioară una celeilalte, libertatea ori securitatea?

Nu sunt singurele probleme controversate. Simpla lor formulare – oricât de sporadică ar fi – este însă suficientă acum pentru a ne putea da încă o dată seama că o lucrare consacrată istoriei şi filosofiei istoriei nu trebuie şi nu poate fi considerată încheiată; ea este şi trebuie să rămână o lucrare deschisă, aidoma istoriei însăşi.

BIBLIOGRAFIE

1. Aron Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, 1956.
2. Aron Raymond, *Istoria şi dialectica violenței*, Editura Babel, Bucureşti, 1995.
3. Aron Raymond, *Dimensions de la conscience historique*, Plun, Paris, 1961.
4. Badea Marin, Nichițelea Pamfil, *Filosofia istoriei. Orientări şi tendințe contemporane*, Editura Politică, Bucureşti, 1982.
5. Bagdasar Nicolae, *Filosofia contemporană a istoriei*, vol. I, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1930.
6. Berdeaev Nicolae, *Un nou Ev Mediu*, Editura Omniscop, Craiova, 1995.
7. Berr Henri, *La Synthèse en histoire. Son rapport avec la synthèse générale*, Albin Michel, Paris, 1953.
8. Biberi Ion, *Individualitate şi destin*, vol. II, Editura Fundației, Bucureşti, 1945.
9. Camus Albert, *L'homme révolté*, Paris, 1951.
10. Călinescu Matei, *Cinci fețe ale modernității*, Editura Univers, Bucureşti, 1995.
11. Croce Benedetto, *Theoria e storia della storiografia*, Bari, 1927.
12. Cuvillier Armand, *Anthologie des philosophes français contemporains*, P.U.F., 1962, Paris.
13. Dubinin N.P., *Rasismul în fața ştiinței*, Editura Politică, Bucureşti, 1982.
14. Dufrenne Mikèl, *Pentru om*, Editura Politică, Bucureşti, 1971.
15. Florian Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Editura Eminescu, Bucureşti, 1983.
16. Florian Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. II, Editura Eminescu, Bucureşti, 1987.
17. Florian Mircea, *Introducere în filosofia istoriei*, Editura Garamond, Bucureşti, 1997.
18. Florian Mircea, *Filosofie generală*, Editura Garamond, Bucureşti, 1995,
19. Foucault Michael, *Istoria sexualității*, Editura Vest, Timişoara, 1995.
20. Fukuyama Francis, *Sfârşitul istoriei?,* Editura Vremea, Bucureşti, 1994.
21. Fukuyama Francis, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om,* Editura Paideia, Bucureşti, 1994.
22. Guitton Jean, *L'existence temporelle*, Aubier, Paris, 1949.
23. Gulian C.I., *Hegel sau filosofia crizei*, Editura Academiei, Bucureşti, 1970.
24. Gulian C.I., *Axiologie şi istorie*, Editura Academiei, Bucureşti, 1987.
25. Gulian C.I., *Axiologie şi istorie în gândirea contemporană,* vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1991.
26. Hegel G.W.F., *Sämtliche Werke*, vol. XI, Editura Glockner, Stuttgart, 1928.
27. Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1949.
28. Husserl Edmund, *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.
29. Lalande André, *Vocabulaire technique et critique de la pholosophie*, vol. I, Paris, 1928.

30. Lavelle Louis, *Traité des valeurs*, vol. I, P.U.F., Paris, 1951.
31. Lavelle Louis, *Traité des valeurs*, vol. II, P.U.F., Paris, 1955.
32. Liiceanu Gabriel, *Apel către lichele*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.
33. Marrou H.I., *De la connaissance historique*, Paris, 1956.
34. Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.
35. Naville Adrien, *Classification des sciences. Les idées maîtresses des sciences et leurs rapports*, Alcan, Paris, 1920.
36. Negulescu P.P., *Destinul omenirii*, vol. IV, Colecţia Filosofică „Cugetarea”, Bucureşti, 1944.
37. Rădulescu-Motru C., *Timp şi destin*, Fundaţia pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1940.
38. Relgis Eugen, *Istoria sexuală a omenirii*, Editura Universitaria, Bucureşti.
39. Ricoeur Paul, *Histoire et vérité*, Éditions du Seuil, Paris, 1955.
40. Ricoeur Paul, *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.
41. Ricoeur Paul, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, vol. II, Éditions Montaigne, Paris, 1960.
42. Ricoeur Paul, *Philosophie de la volonté*, vol. I (1967) şi vol. II (1968), Éditions Montaigne, Paris, 1960.
43. Ricoeur Paul, *Temps et récit*, vol. I, Editions du Seuil, Paris, 1983.
44. Sée Henri, *Science et philosophie de l’histoire*, Félix Alcan, Paris, 1928.
45. Stern Alfred, *La philosophie de l’histoire et le problème de valeurs*, C.D.U., Paris, 1957.
46. Tănase Alexandru; Isac Victor, *Realitate şi cunoaştere în istorie*, Editura Politică, Bucureşti, 1980.
47. Topolsky Jerzy, *Metodologia istoriei*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.
48. Weil Éric, *La philosophie politique*, Vrin, Paris, 1956.
49. Xenopol A.D., *Scrieri sociale şi filosofice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967.
50. Zamfir Cătălin, *Filosofia istoriei*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

Articole în reviste de specialitate

1. Bagdasar Nicolae, *N.Berdeaev – filosof al istoriei*, în „Revista de Filosofie”, nr. 3, 1968.
2. Ivanciu C. Ioan, *Mircea Florian despre schimbare, evoluţie şi progres*, în „Revista de Filosofie”, nr. 4, Bucureşti, 1988.
3. Ivanciu C. Ioan, *Succinte consideraţii asupra ideii de ierarhie a volorilor*, în „Revista de Filosofie”, nr. 1-2, 1991.
4. Ivanciu C. Ioan, *Natura şi sensul polarităţii recesive la Mircea Florian*, în „Revista de Filosofie”, nr. 2, Bucureşti, 1994.
5. Ivanciu C. Ioan, *La dialectique du rapport entre la loi juridique et la norme morale*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales”, nr. 2, Bucureşti, 1979.
6. Paulhan Fr., *L’homme et sa condition*, în „Revue Philosophique”, nr. 1-2, 1932.